NOV 9 '50

# SAPIENTIA

## REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

1948

2do. TRIMESTRE

Año 3 Núm. 8

LA PLATA - BUENOS AIRES

YAA
Sapienta

# SUMARIO

## EDITORIAL


| | | Pág. |
|---|---|---|
| La Dirección | *Actualidad y Perennidad del Tomismo* | 101 |


## ARTICULOS


| | | |
|---|---|---|
| F. J. Thonnard A. A. | *El Conocimiento Sensible según San Agustín y Santo Tomás de Aquino* | 111 |
| Guillermo Blanco | *El Concepto de Pasión de Santo Tomás* | 128 |
| Héctor J. Anderi C. M. F. | *De las Clases de Conocimiento en Orden al Ser* | 147 |


## NOTAS Y COMENTARIOS


| | | |
|---|---|---|
| Angélica Knaak Peuser | *Reflexiones filosófico - teológicas en torno al Don Juan* | 157 |
| Octavio N. Derisi | *La Esencia del Tomismo.* En torno al libro de P. G. M. Manser O. P. | 174 |


## BIBLIOGRAFIA


*Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, tomo I, edición bilingüe española (O. N. Derisi) pág. 182. — A. Gemelli y G. Zunini: *Introduzione alla Psicologia* (G. Blanco) pág. 183. — *Balmes en el primer centenario de su muerte* (número extraordinario de la revista *Pensamiento*) (O. N. Derisi) pág. 186.



CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DE BARCELONA . . . . . 189


### COLABORACIONES PARA LOS PROXIMOS NUMEROS

El próximo número (9) de Sapientia estará consagrado a los problemas de la Universidad con colaboraciones de Octavio N. Derisi, Juan R. Sepich, Arturo E. Sampay y Carlos Disandro; y otro posterior al *Existencialismo.*

| | |
|---|---|
| L. De Raeymaeker | (Profesor del Institut Superieur de Philosophie de Louvain), *La Explicación Fundamental del conocimiento humano* |
| H. J. Anderi | *Ontología de la sustancia corpórea* |
| A. García Vieyra | *El problema del historicismo y la distinción real entre esencia y existencia* |
| R. Jolivet | (Decano de la Facultad de Filosofía de Lyon). *El pensamiento en Kierkegaard* |
| A. González Alvarez | (Catedrático de la Universidad de Murcia). *El dato inicial de la metafísica existencialista* |
| J. Roig Gironella | *La antropología de M. Blondel* |
| O. Lottin | *Relaciones entre Ley natural, Derecho natural y Razón natural, según Santo Tomás de Aquino* |

SAPIENTIA

# SAPIENTIA

## REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas
*(S. THOMAS. In. Eth. ad. Nic., L. X, lec. 13)*

*DIRECTOR*
OCTAVIO NICOLAS DERISI

*SECRETARIO DE REDACCION*
GUILLERMO P. BLANCO

1948

2do. TRIMESTRE

Año III Núm. 8

LA PLATA - BUENOS AIRES

# ACTUALIDAD Y PERENNIDAD DEL TOMISMO

*Hay en la razón humana una filosofía embrionaria, que es el* sentido común. *Gracias a él, la inteligencia se posesiona objetivamente del ser y los primeros principios y de los datos más salientes de la experiencia. Es el resultado del uso connatural de la inteligencia humana dejada libre juego de su actividad, sin prejuicios ni sistemas reflexivos. El sentido común no es, en rigor, filosofía, se sitúa por debajo de ella, pues carece del rigor científico, que sepa dar razón del valor de sus propias premisas y conclusiones. Es una suerte de pre-filosofía, de filosofía implícita e irreflexiva —*exercita, *dirían los tomistas— incapaz de justificarse a sí misma. Por lo demás, el ámbito objetivo del sentido común es claro en el ser y primeros principios y datos fundamentales de la experiencia en que incide, pero se va obscureciendo a medida que se aleja de ellos, y, por su misma naturaleza, carece de medios para rectificarse de sus desvíos, cada vez más fáciles, a medida que se aleja de la zona claramente iluminada de las primeras evidencias.*

*Se ha dicho con verdad que* el tomismo es la filosofía del sentido común. *El tomismo no comienza deformando la razón humana en los umbrales de la filosofía. La toma como es y justifica reflexiva o científicamente su alcance ontológico, su inserción esencial en el ser, fuente trascendente y razón de su propia vida; a la vez que precisa los límites de su alcance, que la condición carnal de su existencia espiritual le impone. Tales evidencias primeras inteligibles y empíricas son analizadas, precisadas y justificadas críticamente en su justo valor; pasan de su estado pre-filosófico e ingenuo a un estado de filosofía reflexiva y consciente de su propio valor. Sus principios y datos, a la vez que justificados, son precisados y limitados en su cabal alcance y desarrollados con tal rigor científico que sus conclusiones rectifiquen, cuando es preciso, las imprecisiones y desvíos del propio sentido común.*

*Más aún, aunque el tomismo parta y justifique científicamente ese cúmulo de proposiciones de la inteligencia obrando ingenuamente, propias del*

*sentido común, y las sistematice y desarrolle con rigor, sin embargo la filosofía tomista es científicamente independiente del sentido común. Este depende de aquélla para su justificación, precisión y purificación de su contenido, y para su sistematización y desarrollo orgánico y riguroso. Pero la inversa no es verdadera. La filosofía tomista es independiente del sentido común. El valor de sus principios y organización sistemática no depende científicamente del valor del sentido común, sino del valor que ella misma les confiere ya en un plano rigurosamente filosófico. En otros términos, que si de facto el sentido común o uso connatural de la inteligencia humana encuentra su justificación y tamización filosófica en el tomismo, de iure, el valor de tales verdades del sentido común establécelas el tomismo por sí mismo, por una valoración crítico-racional de su propia filosofía; o más sintéticamente aún, la filosofía tomista depende* material *pero no* formalmente *del sentido común.*

## *II*

*El valor perenne del tomismo estriba en que cada uno de sus principios, en sí mismo y en su conjunto sistemático, está determinado, nutrido y organizado por el ser trascendente. El tomismo no quiere ser sino la asimilación de la inteligibilidad del ser, a partir del ser sensible, único tramo ontológico, en que la inmanencia de la inteligencia —a través de la intuición sensible— se abre e incide inmediatamente en la realidad trascendente. En la luz inteligible pobre de este ser material, que el esfuerzo del entendimiento conduce a través del desenvolvimiento de sus implicancias, subiendo desde el efecto a la causa, llega éste a posesionarse —siquiera en las penumbras de la analogía— de la realidad espiritual propia y divina, con él relacionada, y de la noción abstractísima del ser, con que significar y aprehender toda la realidad existente y posible. En posesión de tal noción del ser, la razón humana se constituye* ipso facto *capaz de aprehender toda verdad, la infinita Verdad, siquiera* in speculo et in aenigmate *de la negación y de la eminencia del concepto análogo.*

*De aquí que el desarrollo de sus premisas no se lleve a cabo dentro de una inmanencia cerrada y estéril, desvinculada del ser real. La identidad intencional en el seno del acto entre sujeto inmanente y objeto trascendente —tal como nos lo revela un análisis crítico del conocimiento— hace del concepto y de las operaciones de la mente —bajo los aspectos abstractos o universales del objeto, en que se realiza tal identidad inmaterial o cognoscitiva— una aprehensión de la realidad misma y de la razón de ser de las distintas zonas ontológicas que jerárquicamente la estructuran.*

*Mas los senos del ser son inagotables:* primeramente *en sí mismos u* ontológicamente, *porque incluyen toda la realidad sin excluir la del Ser infinito de Dios, y, en* segundo lugar, subjetivamente,*por el modo abstracto o universal con que el intelecto humano lo aprehende sin poder llegar jamás a agotar la inteligibilidad individual del objeto, vale decir, por la improporción entre el modo imperfecto de nuestro conocimiento y la inteligibilidad del objeto.*

*De ahí también que el tomismo —firme y seguro como la verdad o inteligibilidad del ser y sus supremos principios en que finca su actividad la inteligencia— no sea una filosofía acabada, sino siempre abierta y lanzada a nuevas conquistas, a nuevos sondeos y desarrollos de la realidad del ser, desde cuya trascendencia objetiva recibe la luz de la inagotable verdad que la alimenta y la estructura sin cesar en cada uno y en todos sus pasos. El tomismo no puede cambiar sus objetos y principios, así como tampoco la sistematización de los mismos, desde que tanto aquéllos como ésta no son sino la expresión o, más preciso aún, la aprehensión vital y consciente de la realidad misma trascendente en cuanto tal u objetiva, en la identidad intencional del propio acto inmanente. Pero tampoco se puede detener satisfecho en una plenitud de verdad, que no posee ni poseerá nunca, puesto que tampoco sostiene la coincidencia total entre pensamiento y realidad: no es un racionalismo ni a la manera realista de Spinoza ni a la idealista de Hegel, sino un intelectualismo o realismo moderado, que, a más de la distinción real entre sujeto y objeto, sólo inmaterial o intencionalmente identificados, señala las limitaciones de la inteligencia en la aprehensión de su objeto. Aquélla no se realiza por intuición directa de éste, sino por abstracción inteligible de los datos de la experiencia sensible, única intuición del hombre por la cual se pone en comunicación directa e inmediata con el mundo existente.*

*Por eso, si es inmutable en su objeto y principios primeros y en la organización sistemática de su síntesis, es a la vez suceptible de un crecimiento orgánico por penetración cada vez más profunda y asimilación de la inteligibilidad o verdad inagotable del ser, siempre a la luz de aquéllos principios ontológicos. El tomismo dista mucho de ser la repetición rutinaria del sistema tal como lo elaboró Santo Tomás. Mediante la incorporación —no por juxtaposición ecléctica, sino por intususcepción vital— a su síntesis orgánica de los temas más actuales de la filosofía de cada época, penetrados y esclarecidos en su auténtica significación, en sí mismos y dentro de la realidad total, por la luz de sus propios principios o, en otros términos, informados y estructurados por el* alma *inmutable del sistema —inmutable como la verdad que determina aquellos principios—, el* cuerpo *doctrinal del*

*tomismo se va desarrollando a través de los siglos. Pocos sistemas como el tomismo ofrecen al filósofo contemporáneo más amplias perspectivas de* originalidad dentro de la verdad.

*Con razón se ha dicho también que* el tomismo no es más que la filosofía del ser, *la asimilación del ser y de sus principios y, bajo su dirección,* la penetración, por vía intencional , cada vez más amplia y honda, de los múltiples y diferentes sectores de la realización del ser. *Por eso, todo filósofo, que, lejos de deformar la vida misma de su inteligencia, la emplea conforme a sus propias exigencias y llega a la aprehensión de la realidad como es —bajo aspectos universales o abstractos, sin agotarla jamás— e, insertada en ella, la va incorporando más y más a su síntesis orgánica, introduciendo la luz de su inteligibilidad o verdad ontológica en el seno de sus conceptos y juicios, o en otros términos, la va convirtiendo en* objetos *de sus actos y, desarrollando sin desviaciones las implicancias de tales conceptos, que no son sino las exigencias ontológicas del ser mismo trascendente llevadas a la inmanencia de la vida de la inteligencia, ese tal es, consciente o inconscientemente,* tomista. *Y porque mérito de Santo Tomás es haber realizado en sus estadios fundamentales semejante empresa, genialmente simple y titánica —fruto a la vez de la robustez y penetración de su inteligencia como de la pureza y simplicidad de su vida— de aquí que tal sistema se llame* tomismo. *Pero confesamos paladinamente que en el tomismo —como* sistema *organizado por la verdad perenne— lo que menos interesa es su nombre y, más aún, que a la filosofía el mismo autor no interesa tanto como su doctrina, pese a la conexión íntima y viviente entre ambos. Por el contrario, Santo Tomás interesa a la filosofía, no como figura de primera magnitud de una determinada época histórica, sino como inteligencia titánica —expresión y encarnación de la inteligencia humana no desviada por el error o los prejuicios— organizadora de un sistema cimentado y organizado por la verdad inmutable del ser trascendente.*

*En este sentido —sólo en éste y con la advertencia de que como sistema viviente, como asimilación constante de un objeto inagotable, está sujeto a continuo crecimiento so pena de anquilosamiento, no por cambio de sus principios sino por desarrollo de los mismos y penetración y asimilación del ser trescendente— el tomismo es la única filosofía verdadera. Lo cual no quiere decir que los grandes sistemas filosóficos no aprehendan aspectos de la verdad, incluso a las veces no alcanzados por el tomismo. Pero mientras la verdad —aun la parcial puesta de manifiesto por otros sistemas— pertenece* de iure *al tomismo, por la posición ajustada y cabal de la inteligencia frente al ser y sin limitación ni deformación alguna, incorporada a su síntesis orgánica en su debido puesto dentro de la verdad total; por el contra-*

*rio, los descubrimientos o profundizaciones en la verdad de cualquier otro sistema —que desde que es otro que el tomismo, no es íntegra ni substancialmente verdadero— corren riesgo de ser mal aprehendidos y ciertamente mal interpretados y, por ende, deformados, al ser incorporados a una visión desconectada y hasta contradictoria de la realidad, que es lo mismo que decir de la verdad.*

*Con lo cual tampoco queremos afirmar desde luego la infalibilidad del tomista ni del tomismo. Pero lo que sí afirmamos es que en la premisas de su sistema lleva el principio de la verdad y, consiguientemente, el correctivo de sus propios errores.*

*Y todo esto, porque el tomismo no es ni quiere ser un* sistema, *en el sentido peyorativo actual de la palabra, de agrupación y organización del saber en torno a un principio subjetivo, a priori —personal o colectivamente—* o welt-anschauung, *que lógicamente puede cambiar de época a época o de sujeto a sujeto. En el tomismo el* sistema *no procede de una* welt-anschauung *o pre-juicio fundamental, sino que es una* resultante *de la aprehensión justa y cabal de la verdad —desde luego, no exhaustivamente sino en principio y en continuo y en viviente desarrollo. En él, el* sistema *es originariamente resultado,* efecto, *y no principio de la visión, bien que, una vez establecido, ayude a la visión orgánica de la realidad. Es la realidad, la inteligibilidad o verdad objetiva quien penetra, ilumina y organiza la visión de la inteligencia. Esta no crea sino que trabaja por descubrir, penetrar y apresar la verdad.*

*Tal el tomismo, la única* philosophia perennis, *que nunca envejece, porque, nutrida continuamente por el ser, posee la vitalidad siempre actual de la verdad.*

*El tomismo es por eso también, como tal o esencialmente,* intemporal. *Vive en el tiempo, de sus preocupaciones, no sólo en razón de los hombres que encarnan esa filosofía, sino también del objeto en que incide: el ser en las realizaciones de cada época, porque el ser comprende toda la realidad, también y principalmente la espiritual, divina y humana, individual y social, con los problemas de cada hora. Y en este sentido el tomismo vive, se aboca a los problemas vivos de cada edad. (Bastaría recordar, por vía de ejemplo, la literatura realmente abrumadora del tomismo actual en torno al existencialismo, para darse cuenta de su vigencia y vida actual). Pero en sí mismo, en su esencia, es decir en sus principios del ser, con que interpreta, esclarece y soluciona tales problemas temporales, propios de cada generación, el tomismo es intemporal y perenne. Más aún, su vigor y actualidad le vienen, paradójicamente, de no ser temporal. No en su origen histórico —donde es fruto de la concepción del mundo y de la vida y de la cul-*

*tura medioeval, al menos parcialmente sino en su* estructura filosófica— *el tomismo no está determinado ni depende de una cosmovisión o modo de pensar propio de un determinado momento histórico, sino de la* verdad objetiva, *del ser o esencia de las cosas, que trasciende el tiempo y finca sus raíces más profundas, su razón de ser suprema, en la eternidad de la Esencia divina, más allá del hombre concreto y de su hora y de sus circunstancias, y que desde su trascendencia, siempre actual, lo está iluminando y esclareciendo con la luz de su inteligibilidad.*

## *III*

*Infiérese de lo dicho que no cabe una sistematización cabal e integral de toda la verdad fuera del tomismo. No hay dificultad que una misma verdad se pueda expresar de diferentes modos y hasta encarnarse en diferentes conceptualizaciones, con tal que se aclare que esa conceptualización o modo de significar no modifica ni afecta a la verdad misma expresada. Tal sería el caso de San Agustín y Santo Tomás. Nadie dejará de ver que, tras conceptualizaciones diferentes, la teoría de la* luz *de aquél y la doctrina del* acto *de éste están apuntando a una misma verdad, aquélla como esbozo de un desarrollo que sólo se encuentra en ésta. Pero una cosa es que la diferencia afecte a la conceptualización o expresión intelectual de una misma verdad y otra el que la diferencia afecte y toque al objeto o verdad misma y que ésta pueda ser incorporada a dos o más sistemas o visiones diferentes y contradictorias de la realidad. Si una de ellas aprehende el ser como es, es decir, su* verdad, *las demás necesariamente la deformarán en su íntima y esencial inmutabilidad y, consiguientemente, perderán la verdad.* "Lo que es, es; *y* lo que no es, no es", *bajo el mismo aspecto, sigue valiendo desde los griegos hasta nosotros, y todo intento por negarlo se condena a sí mismo por la contradicción que lo aniquila desde dentro aun como puro pensamiento.*

*Ni vale el tilde de "intolerancia" para esta posición, porque frente a la verdad como frente al bien no cabe la tolerancia del error o del mal; sólo cabe la tolerancia para los que yerran de buena fe, tolerancia para la persona y no para el error que esa persona sustenta.*

## *IV*

*De aquí también la situación del tomismo frente a la verdad de las ciencias y del dogma y de la teología.*

*El tomismo se aplicó e interpretó inteligiblemente las teorías científicas de su tiempo, pero su verdad no dependió de éstas, como tampoco depende*

*de las actuales. El tomismo actúa sobre la visión científica de su tiempo como una forma inteligible sobre su materia. Superada y desechada ésta por nuevas teorías de los hechos y leyes, el tomismo se ha librado de su cuerpo científico falso o insuficiente. Ha logrado así aligerarse de todo lo que no era filosofía y de robustecer sus principios filosóficos, al someterlos a la prueba de fuego de tener que aplicarlos a nuevas visiones científicas de la realidad.*

*No es este el lugar de determinar las relaciones entre filosofía y ciencia, problema propio de una Introducción a la Filosofía para determinar con más precisión el objeto de aquélla. Sólo queremos anotar aquí que, por las razones dichas, una filosofía de la ciencia, una epistemología, para ser verdadera deberá ser* substancialmente *tomista, aunque no lo sea en su terminología, ni siquiera en su conceptualización. De otra suerte deformará la estructura misma y el alcance cognoscitivo de la ciencia.*

## V

*De aquí también que,* de iure *al menos —*de iure *de la* verdad*— no quepa otra teología que la tomista.*

*El dogma cristiano es superior e independiente de la filosofía y, por ende, también del tomismo. Para comunicarnos su Verdad divina a Dios le basta echar mano de nuestros conceptos —eso sí, verdaderos— y no necesita de ningún sistema filosófico.*

*Pero el asunto cambia cuando se trata de organizar científicamente ese cúmulo de verdades reveladas por Dios, que constituyen el dogma cristiano, relacionándolas entre sí y con las verdades de la razón natural y de la filosofía, estructurándolas sistemáticamente, en una palabra, cuando se trata de hacer* teología. *Esta parte de las verdades reveladas como de sus primeros principios, apoyada en la autoridad infalible de Dios revelante. Tales principios son superiores e independientes de todo sistema filosófico, también del tomismo. Pero, como ciencia humana que es, la teología desarrolla desde esos principios por el esfuerzo de la inteligencia, que los compara y relaciona entre sí y con las verdades del orden natural o filosófico para deducir consecuencias y organizarlas en un cuerpo doctrinal coherente. Ahora bien, semejante trabajo no se puede llevar a cabo sin el auxilio de una filosofía verdadera. Piénsese lo que significaría para el dogma cristiano relacionarlo y organizarlo en sistemas con premisas de una filosofía fundamentalmente errónea, por ejemplo, en una organización teológica de tipo kantiano o idealista. La Creación, la Redención, la Eucaristía y, en una palabra, todo el contenido dogmático perdería su auténtico significado cristiano. No cabe*

*sistematización teológica del dogma cristiano, sino con el instrumento de una filosofía verdadera. No basta la verdad del dogma para que la posea la teología: es menester que a la vez sean verdaderas las premisas racionales o filosóficas, que se conjugan con aquél en la elaboración teológica.*

*Y en este sentido no puede haber más teología auténtica que la tomista* —in voto, *al menos— desde que el tomismo es la única filosofía substancialmente verdadera.*

*Claro que hay otras sistematizaciones teológicas, aparte de la tomista, y la Iglesia acepta la discusión entre ellas. Para que tales sistemas teológicos sean aceptables como ortodoxos, basta que ellos no deformen el dogma cristiano, ni en sí mismos ni indirectamente desde un error filosófico que lo lesiona.*

*La cuestión es saber si otros sistemas filosóficos, substancialmente diferentes del de Santo Tomás en sus principios, aunque de hecho salven las verdades cristianas, no llevan en sus premisas filosóficas un error, que lógicamente* o de jure *podría inficcionar el contenido mismo dogmático o, por lo menos, resquebrajar la sistematización teológica.*

*Cuando decimos que el dogma cristiano no admite otra sistematización racional, que no puede llegar a ser* teología *verdadera, si no es estructurándose en el sistema tomista, no queremos decir que el dogma cristiano dependa del tomismo, ni siquiera que, como tal, como dogma, no pueda salvarse en otro sistema, sino solamente esto otro: que el esfuerzo de la razón humana por organizar racionalmente aquel contenido revelado, para que no resulte fallido y se organice conforme a la verdad debe echar mano de la única filosofía verdadera y, por ende del tomismo —desde que el relativismo escéptico es contradictorio y absurdo y no caben sistemas filosóficos contradictorios igualmente verdaderos.*

*La Iglesia recomienda la enseñanza del tomismo. Sin embargo, por boca de Pío XI, añade que los teólogos "no exijan unos de otros más de lo que exige de todos la Iglesia, madre y maestra de todos" y que "en estas cuestiones en que suelen disputar en las escuelas católicas los autores de más renombre y son de opiniones contrarias, a nadie ha de prohibirse seguir la sentencia que considere más verosímil" (Encíclica* Studiorum Ducem). *La Iglesia no condena ni condenará ningún esfuerzo racional por sistematizar teológicamente el dogma, mientras éste sea respetado en su contenido y desde una falsa filosofía no se socaven sus cimientos ni se deformen sus verdades.*

*Pero lo que aquí planteamos, aun hablando de teología, es un problema eminentemente racional o filosófico, que es el siguiente: ¿caben o no otros sistemas filosóficos verdaderos fuera del tomismo? Desde que no cabe*

*el sí y el no respecto a lo mismo, desde que el relativismo filosófico, bajo cualquiera de sus formas, conduce al escepticismo y éste se desgarra por la contradicción y es en sí mismo de facto imposible, no caben dos sistemas filosóficos verdaderos, contradictorios entre sí. Todo sistema que no sea y se oponga al tomismo, desde que éste es substancialmente verdadero, está minado por la falsedad.*

*Desde este ángulo, eminentemente filosófico, y reconociendo la superioridad del dogma revelado, afirmamos sin embargo que una organización teológica verdadera del mismo, de facto y de iure a la vez, sólo es posible en el tomismo. Toda otra sistematización diferente de la suya, aunque lograse salvar al dogma, no salvaría la unidad orgánica de la teología, la verdad en el aspecto racional embebido en ella.*

*Queda así zanjada a la vez —desde este ángulo filosófico que es donde reside el cardo quaestionis— el problema, tantas veces formulado y mal solucionado, de si la verdad cristiana podría volcarse y organizarse teológicamente con la ayuda de una filosofía hindú o china u otra que no sea la de Santo Tomás. Decididamente, no. En primer lugar, porque tales filosofías son directamente lesivas del dogma y llevan lógicamente a la herejía, a su destrucción.*

*Más delicado es el problema de si un sistema escolástico, opuesto al tomismo en puntos fundamentales, y que salva realmente el dogma en todas sus partes, es susceptible de organizar una sistematización teológica verdadera del mismo. A lo cual respondemos que, supuesto lo primero, que salve el dogma, no logrará plenamente nunca lo segundo. La desviación filosófica, que lo aparta del tomismo, aparecerá clara o disimuladamente en un punto de la síntesis y corroerá su unidad y verdad, por lo menos desde un punto filosófico o racional, que no afecte al dogma estrictamente tal. A las veces, tal error podría penetrar y deformar lógicamente la misma verdad del dogma, bien que la adhesión sincera a éste impida al autor el desarrollo de aquellas consecuencias contrarias a él y que parten, desde luego, no del dogma verdadero, sino de la premisa filosófica inexacta, que lo sistematiza teológicamente.*

*Entendiendo mal la superioridad del dogma cristiano sobre la filosofía —como si por ser él superior y exento de error en sí mismo pudiese conservarse exento de contaminarse de error en una organización con premisas racional o filosóficamente falsas— han creído algunos que cualquier filosofía es susceptible de conceptualizar teológicamente aquel contenido revelado. No, no sólo una filosofía abiertamente contraria a las verdades de nuestra fe —materialismo, panteísmo, idealismo, etc.— sino cualquier sistema agrietado por el error —y todo sistema que no es el único verdadero lo*

*está, aunque sea un escolástico quien lo propugne— es incapaz de alcanzar una síntesis teológicamente coherente del depósito revelado. Por algún punto y, pese a las buenas intenciones del autor, hará agua la síntesis: el error filosófico penetrará e inficcionará la labor teológica e incluso tal vez sin advertirlo el autor, el dogma cristiano en sí mismo.*

*No hay más que una verdad total:* sobrenatural, *la una, procedente de Dios por vía de revelación;* natural, *la otra, proveniente de la evidencia de la inteligibilidad o verdad del ser trascendente, aprehendida por la inteligencia. Pero, en ambos casos, en su fuente hay una sola Verdad, que es la Inteligibilidad infinita en Acto o, lo que es idéntico, la Intelección infinita en Acto de sí misma, de la que procede, por una parte la revelación judío-cristiana, y, por otra, la verdad de las cosas y la inteligencia humana que la aprehende. Por eso no cabe oposición entre ambas, pese a la superioridad de la primera, y sí y sólo armonía y síntesis orgánica. Ahora bien, si la filosofía quiere ser expresión o, mejor aún, captación de la verdad de las cosas desde sus supremas razones o principios y si esa verdad está substancialmente dada en el tomismo, tal como lo hemos definido y caracterizado al comienzo, es claro que la armonía y organización sistemática —*teología*— de la verdad revelada sólo será factible en el tomismo. "Distinguiendo además, como era justo, la razón de la fe, aunque uniéndolas entre sí con vínculos de recíproca amistad, [Santo Tomás] mantuvo sus respectivos derechos y atendió a su dignidad de tal manera, que ni la razón, elevada en alas del Doctor Angélico hasta la cumbre del humano saber, apenas puede elevarse ya a más sublime altura, ni a la fe le es dado obtener más eficaces y numerosos auxilios que los que obtuvo gracias a Santo Tomás" (León XIII, Encíclica* Aeterni Patris").

LA DIRECCIÓN.

# EL CONOCIMIENTO SENSIBLE SEGUN SAN AGUSTIN Y SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMARIO: I) LA TEORIA AGUSTINIANA. 1) El conocimiento sensible en general. Sus tres condiciones: intervención necesaria del cuerpo; independencia del alma; su servidumbre moral con respecto al cuerpo. 2) La sensación externa. Sus dos fases: a) Recepción corporal en los órganos, b) reacción consciente en el alma. Sensación afectiva (placer y dolor) y conocimiento propiamente dicho; su objetividad. 3) Los sentidos internos. Las cuatro facultades: sentido común, memoria, fantasía y estimativa. Su funcionamiento, su objetividad. 4) Relaciones mutuas. Los sentidos internos reciben su objeto de los sentidos externos, y cooperan además con la actividad de aquéllos.

II) PRECISIONES TOMISTAS. La facultad sensitiva es realmente pasiva frente a su objeto. Doble respuesta a la objeción neoplatónica: a) El sujeto cognoscente no es inferior al objeto más que "**secundum quid**", b) no es el alma sino el órgano animado quien recibe el influjo del excitante corpóreo. Aplicación al alma separada. Fase activa de la sensación.

III) POSIBLE CONCILIACION. Punto de vista agustiniano, sintético y moral, concreto y experimental, plenamente asequible dentro del tomismo aunque no adoptado por Santo Tomás. Aplicación a la teoría del conocimiento sensible: percepción y sensación. Dos psicologías irreductibles pero complementarias.

Entre los pensadores del período patrístico, ocupa San Agustín un lugar eminente, no sólo en la historia de los dogmas y de la teología sino también en la historia de la filosofía. Se le ha discutido sin embargo, al gran doctor, el título de filósofo: un historiador como Brehier (1) no le consagra más que unas pocas páginas, para demostrar por algunos ejemplos cómo sus doctrinas, inspiradas en la fe van a desembocar en el helenismo y en sus soluciones racionalistas, sola filosofía auténtica según él. Los autores católicos, por otra parte, no siempre están de acuerdo cuando se trata de caracterizar esta filosofía eminentemente cristiana. Resulta por lo menos un hecho indiscutible que San Agustín aborda más de una vez, problemas esencialmente filosóficos, cuya solución no tiene ninguna relación directa con la fe; y sus reflexiones no carecen de originalidad y de profundidad.

La teoría del conocimiento sensible es uno de estos problemas. Quisiéramos aquí no solamente exponerla según San Agustín, sino también exa-

---

(1) Histoire de la Philosophie, T. I, págs. 512-515.

minarla a la luz del tomismo, para mostrar las diferencias de ambos puntos de vista y su posible convergencia. El doctor de Hipona acomete esta cuestión en sus primeras obras: *De quantitate animae* Nº 41-69; y especialmente en el *De Musica*, Lib. VI, cuando no siendo aún ni sacerdote ni obispo tenía el tiempo disponible para tratar temas filosóficos; por lo demás como siempre desde el punto de vista cristiano, con las miras puestas en Dios, fin único y constante de todos sus escritos, desde su conversión. Luego, en diversas circunstancias, ha vuelto a tomar el tema: en el tratado *De Vera Religione* Nº 33-36; en el *De Genesi ad Litteram* Lib. XII; y sobre todo en el de *Trinitate* (Lib. XI), obra de su madurez. Estos textos concuerdan, entre sí. Hay sólo algunas variaciones en cuanto al modo de orientar el examen. Trataremos de exponer la teoría que de ellos se desprende.

## I. — LA TEORIA AGUSTINIANA

San Agustín dirige sus reflexiones, ya sobre el conocimiento de los sentidos externos, ya sobre el de los internos, según se presente la ocasión. Bajo ambos aspectos describe una misma operación del alma.

Es este conocimiento sensible en general, el que primeramente estudiaremos, antes de explicar sus dos etapas y sus mutuas relaciones.

1) *Conocimiento sensible en general.* Se puede enunciar así la tesis agustiniana: "El conocimiento sensible es una operación consciente del alma espiritual en cuanto que se halla unida a su cuerpo y por medio de éste, al universo material".

Que la sensación pertenezca al alma, y no, en modo alguno, al cuerpo, es una verdad de sentido común que se impone de por sí, del mismo modo que esta otra: "El alma es superior al cuerpo". Pero para San Agustín, no hay en nosotros más que una sola alma, aquella de la cual tomamos conciencia en nuestra vida más elevada: la vida intelectual y moral; pero que se manifiesta también por otras funciones más humildes concernientes al cuerpo. Entre éstas, el conocimiento sensible es como un intermediario entre las operaciones totalmente dominadas por la materia hasta el punto de ser inconscientes (vida vegetativa, digestión, crecimiento, etc.) y aquellas que son totalmente independientes de la materia (vida del espíritu: el intelecto, el νοῦς de los platónicos), que contempla la verdad inmutable en la luz de Dios. Porque el conocimiento sensible es ya consciente, es un hecho psicológico del cual nos damos cuenta plenamente, no se nos escapa, *non latet* (2). Pero al mismo tiempo se halla siempre en relación más o menos es-

(2) *De quantitate animae*, c. 23, n. 41: "Sensum puto esse non latere animam quod patitur corpus".

trecha con el cuerpo, no solamente en la sensación externa donde la intervención de un excitante material, el sonido, la luz, etc., resulta evidente, sino también en las operaciones internas, particularmente en la memoria y en la imaginación. En efecto, éstas obran sobre el cuerpo: las puras imágenes de los sueños pueden producir fuertes reacciones fisiológicas y hacer gritar al que duerme (3) y el cuerpo a su vez obra sobre ellas: cuando el alma, por ejemplo, quiere alcanzar los objetos que están fuera, por medio de los sentidos externos, el estado del cerebro, interponiéndose en su camino puede determinarla a producir imágenes, que difícilmente podrán ser distinguidas de los objetos reales (4). De este modo todo conocimiento sensible, aunque de orden psicológico y plenamente consciente, permanece siempre en relación con el cuerpo. Es el alma, el alma espiritual (la única que conoce San Agustín) quien lo produce, pero en cierto sentido no es el alma sola: es el alma con el cuerpo.

Pero es necesario tener presente aquí el gran principio neoplatónico que Agustín proclama como un axioma: "El alma jamás está sometida al cuerpo como la materia al obrero, porque lo inferior no obra jamás sobre lo superior". Para Plotino todo dimana del Ser supremo que él llama el Uno, por grados descendentes desde la Inteligencia y el Alma, hasta la materia. Todo se explica por sí mismo al tomar un puesto conveniente en esta jerarquía de participaciones y cada uno de los escalones superiores tiene el oficio natural de producir y organizar el grado que le sigue; pero nada sería más absurdo que suponer en este último la menor influencia causal sobre aquel del cual proviene, al que todo le debe, hacia el cual solamente retorna para ser de nuevo enriquecido. San Agustín sin referirse nunca explícitamente a esta teoría pagana (5) tiene un pensamiento filosófico muy similar. Para él todo viene de Dios y se explica por su divina influencia y todo participa de Dios siguiendo un orden jerárquico dentro del cual cada grado superior debe cuidar de aquellos que le siguen. El alma tiene precisamente el papel providencial de vivificar a su cuerpo, de dirigirlo y de obrar por él sobre el mundo material. Esta influencia de arriba hacia abajo es normal, inteligible de por sí, como la influencia de Dios sobre su obra. Pero nada sería más absurdo que suponer una influencia causal de abajo hacia arriba, del cuerpo sobre el alma. Esto sería proclamar al cuerpo más perfecto que al alma.

---

(3) *De Trinitate*, Lib. XI, c. 4, n. 7.
(4) *De Genesi ad litteram*, Lib. XII, n. 43. Cfr. *De Musica*, Lib. VI, c. 5, n. 8.
(5) Es a la Sagrada Escritura a quien cita explícitamente y con gusto, como a fuente de la verdadera sabiduría

Es necesario pues, reconocer sí que la sensación es una operación del alma sola, una reacción original, una actividad puramente inmanente, en la cual el alma no es movida por el cuerpo o por un excitante material sino que ella se mueve a sí misma, con ocasión del cuerpo. El fin general de una tal actividad es, por lo demás, fácil de comprender. El alma cumple así su misión de cuidar al cuerpo, de mantenerlo en buen estado en medio de las influencias externas y también de colaborar al orden del mundo obrando en él por medio de su cuerpo. Y esta dominación del alma que penetra la materia con su virtud es natural: Dios la ha creado para eso, para que participe así de su providencia universal.

Pero un peligro se esconde para ella en el cumplimiento de esta misión: el de olvidar su fin supremo, la vuelta hacia Dios y complacerse orgullosamente en su papel para con el cuerpo. Muy frecuentemente proclama Agustín esta servidumbre e insiste sobre el deber de liberarse de ella. Y aquí se presenta, en su primer grado, el método de la purificación, tan agustiniano como platónico. Libertar los propios sentidos es reconquistarse. Y bajo este nuevo punto de vista, estaba afirmada una nueva dependencia del alma respecto del cuerpo. Diremos pues, para resumir en una fórmula precisa el pensamiento agustiniano: "Por el conocimiento sensible el alma depende del cuerpo, no en el orden de la causalidad eficiente, sino en el orden de la finalidad"; ella no le está sometida como la materia al obrero, sino como el deseo que busca en él su bien. De donde ,nuestra definición: "El conocimiento sensible es una operación consciente del alma espiritual en tanto que ésta se halla unida al cuerpo"; más brevemente, según la fórmula misma de Agustín: "Es la toma de conciencia de la pasión corporal por medio del alma". *"Non latere animam quod patitur corpus"* (6).

2) *Los sentidos externos.* Esta cooperación con el cuerpo es sobre todo íntima en la sensación externa, donde interviene necesariamente un excitante corporal de afuera: la luz para la vista, el sonido para el oído, etc. Aparentemente hay aquí hasta una verdadera relación causal; por ejemplo, el número sonoro que es una cualidad de la voz que pronuncia un verso, produce al parecer el número escuchado o sentido, que es la réplica psicológica por la cual el alma entiende esa voz (7). Pero es necesario dividir el fenómeno en dos fases distintas:

a) Primeramente, *una fase de recepción corporal:* el cuerpo, dada su naturaleza pasiva, tiene la función de recibir las innumerables impresiones de los otros cuerpos, y si bien la mayor parte de estas impresiones son re-

(6) *De quantitate animae,* c. 23, n. 41.
(7) *De Musica,* Lib. VI, c. 2, n. 3.

gistradas inconscientemente, no sucede lo mismo con algunas otras, es a saber, aquellas que se dirigen a un órgano. Los órganos, en efecto, son las partes más flexibles del cuerpo, más delicadas y como especializadas para mejor adaptarse a ciertas precisas influencias del exterior; son instrumentos de selección a los cuales, San Agustín si hubiese conocido la telegrafía sin hilos hubiera seguramente comparado con los aparatos receptores. Pero más perfeccionados aún que éstos no sólo registran exactamente las excitaciones que le son proporcionales, sino que se adaptan además a una determinada medida; testigo de ello, el comportamiento del ojo delante de una luz demasiado viva o en las tinieblas; y es precisamente esta propiedad de nuestros órganos la que permite la segunda fase, esencial de la sensación.

b) *Fase de reacción consciente:* si, en efecto, el excitante se armoniza con las predisposiciones de los órganos resulta de aquí un placer, si por lo contrario, las atropella síguese entonces un dolor, una molestia, y en uno y otro caso, la atención del alma está sobre aviso y espontáneamente se produce una reacción consciente por la cual el alma reproduce en sí una imagen psicológica del fenómeno exterior que afecta al cuerpo, y de este modo lo conoce. Esta descripción general comporta sin duda muchos elementos simultáneos pero que la razón puede analizar.

Por parte del órgano mismo hay ya una cierta reacción vital, puesto que él se adapta a la influencia conveniente y resiste a aquella que le choca. En efecto, el alma que hace vivir al cuerpo no puede continuar su función animadora, del mismo modo antes y después de la irrupción del excitante externo en el órgano, del sonido en la oreja, por ejemplo ([8]). Esta primera reacción que se puede llamar fisiológica puesto que es aún inconsciente, constituye el punto de partida indispensable de la sensación, de tal modo que si ella está ausente, puesto que existe aquel equilibrio orgánico que caracteriza a la salud, ya no hay más sensación. Esta supone un cierto desequilibrio orgánico ([9]). Y según que la conmoción sea o no proporcionada al cuerpo, suscita el placer o el dolor y despierta así la atención del alma.

Con esta atención tenemos el elemento característico de la sensación: la conciencia, por la cual la acción del alma no se le escapa: *non latet.*

Pero es necesario distinguir todavía aquí dos aspectos: a) el del placer y el dolor, lo que se puede llamar la sensación afectiva, b) y el del conocimiento propiamente dicho del objeto que impresiona agradable o dolorosamente el sentido.

---

([8]) Cfr. *De Musica*, Lib. VI, c. 5, n. 11.
([9]) Ibid., n. 10 y 13.

Comenzando por el primer aspecto, el más elemental, no duda San Agustín en darle el nombre de sensación: "Sean cuales fueren, dice, los objetos corporales que actúan sobre el cuerpo o se presentan a él desde afuera, no es en el alma, sino en el cuerpo donde ellos producen un efecto favorable o desfavorable a la actividad del alma. He aquí por qué cuando ésta se opone a lo que la contraría y acomoda difícilmente su fin a la materia que le está sujeta, llega a estar por el mismo hecho de la dificultad que siente, más atenta a su acción, y como esta dificultad no está oculta para ella *(eam non latet)* a causa de su atención, se dice que hay sensación y se llama a esta sensación dolor o fatiga. Pero cuando el objeto impresionando al cuerpo opuesto delante de él es favorable, el alma con facilidad canaliza hacia la dirección de su actividad esta influencia toda entera o en la parte que le es necesaria. Y esa acción por la cual aplica su cuerpo a un cuerpo exterior que le conviene no la ignora ella, puesto que la cumple con más atención a causa de la excitación externa; y la conveniencia del objeto le hace experimentar una sensación de placer.

Pero si llega a carecer de aquello que debe reparar el desgaste del cuerpo resulta de allí una necesidad. Entonces, agudizada su atención por esta dificultad de obrar y tomando conciencia de su actividad *(non eam latet)* experimenta lo que se llama el hambre, la sed u otra cosa semejante. Y cuando los alimentos son tomados sobreabundantemente y su pesantez causa la dificultad de obrar, también esto excita la atención y no siendo esta acción ignorada por el alma, se tiene entonces una sensación de indigestión. El alma obra así mismo con atención cuando rechaza lo superfluo, sea fácilmente y esto lo hace con placer, sea violentamente y lo hace entonces con dolor. Y sigue obrando aún con atención en las molestias de la enfermedad, deseosa de socorrer a su cuerpo que se halla en la ruina y la disolución, y como ella no lo ignora se dice que siente las enfermedades y los malestares ([10]).

En todos estos ejemplos no tenemos aún más que una sensación afectiva, una acción del alma que llega a ser consciente *(non latet)* bajo la forma de placer o de dolor. "En resumen, concluye Agustín, el alma cuando siente en el cuerpo aparece no como padeciendo una influencia, sino por el contrario, obrando con más atención en la pasión del cuerpo; no siendo por ella ignoradas esas acciones, fáciles o difíciles, según su conveniencia o no conveniencia: y esto es todo lo que se llama sentir" ([11]).

Pero fuera de este aspecto que se puede encontrar en cualquier sensa-

---

([10]) *De Musica*, c. 5, n. 9.
([11]) Ibid., n. 10.

ción, hay otro más objetivo, que constituye propiamente el conocimiento: San Agustín lo pone en relieve de un modo especial analizando en particular la visión. En este acto aparecen claramente dos cosas: el objeto externo, una piedra, una llama que viene a imprimir su imagen en el órgano, y el acto de la visión que resulta de ello (12) y esta es precisamente la información del sentido por la imagen del objeto visto (13). El ojo, en la noche, es tambien viviente, pero informe, desde el momento en que el objeto luminoso lo impresiona queda informado por él y esto constituye la visión. Esta imagen es la reproducción exacta del objeto, depende totalmente de él hasta un punto tal que difícilmente se la distingue del mismo. Se la compara a una impresión producida por un sello sobre la cera pero que desaparecería al retirar el sello, algo así como si se imprimiera en el agua. Alguna vez sin embargo, la imagen subjetiva persevera algún tiempo después de desaparecer la excitación externa, por ejemplo, cuando se ha fijado la vista en una luz muy viva durante un tiempo prolongado (14). Esta imagen subjetiva es también consciente: el alma no la ignora (15), y aunque parezca provenir de la forma corporal, ésta no es la verdadera causa y la imagen no constituye así su legítimo aspecto; para producirla es necesario juntar otra cosa al cuerpo: el sentido del que ve (16). En otras palabras, esta imagen psicológica parece nacer del exterior, pero en realidad es el efecto de la actividad inmanente del alma. Por lo demás, lo mismo sucede en la audición que en la visión: a los números sonoros corresponden exactamente los números escuchados que no se nos ocultan y que son el fruto de la actividad inmanente del alma. Esta se forma, pues, por la sensación, una imagen consciente (que se podría llamar un "verbo sensible") de la forma corporal exterior, y su fin es aquí, ponerse en contacto con el universo material para desplegar allí su influencia, dominarlo y servirse de él, de la misma manera que en la sensación afectiva su atención era solicitada por el placer o el dolor con el fin de velar por el buen estado de su cuerpo.

Una tal teoría garantiza plenamente el valor del conocimiento sensible externo; existe siempre una perfecta correspondencia entre la imagen conocida y la forma del objeto visto. Es necesario todavía darse cuenta de las circunstancias de la operación; el sentido entregará siempre su impresión tal

---

(12) *De Trinitate,* Lib. XI, c. 2, n. 2. San Agustín buscando una imagen de la Trinidad, descubre un tercer elemento del cual no vamos a hablar aquí: la aplicación voluntaria del alma, *animi intentio,* que mantiene la vista unida con su objeto.

(13) Ibid., n. 3. *"Illa informatio sensus quae visio dicitur".*

(14) Ibid., n. 3 y 4.

(15) Esta expresión del *De Musica* debe estar relacionada según parece, con el análisis del *De Trinitate.*

(16) *De Trinitate,* Lib. XI, c. 5, n. 9.

como él la ha recibido, el ojo verá el bastón de diferente modo fuera del agua y dentro de ella muy justamente por cierto puesto que las situaciones son diversas; pero la razón será culpable si concluye de allí que el bastón está quebrado en el agua. El error no está nunca en el sentido, sino más bien en la interpretación equivocada de la razón (17).

En resumen, para San Agustín, el alma conoce en la sensación externa porque ella puede contemplarse a sí misma produciendo en sí una imagen de los objetos corporales.

3) *Los sentidos internos.* Pero la actividad del alma, precisamente en tanto que unida a su cuerpo puede llamarse en general sensación interna, puesto que ella no se dirige más que indirectamente a los objetos exteriores y así se despliega toda entera en el mundo interior de la conciencia.

San Agustín reconoce cuatro sentidos internos principales sin dar de ellos, por lo demás, una clasificación metódica (18).

a) Inmediatamente por arriba de los cinco sentidos internos se encuentra el sentido común (19) cuya función es conocer nuestras sensaciones y regular armoniosamente las acciones, que de ella se siguen. Esta función no constituye aún la facultad intelectiva pues ella nos es común con los animales. Distínguese sin embargo de los sentidos externos en cuanto que éstos no pueden conocer sus propias sensaciones: la visión no es visible ni la audición sonora: y sobre todo porque para coordinar a los sentidos externos se hace necesaria una facultad más alta, que los comprenda a todos ellos con sus respectivos objetos y en su más vasta amplitud.

b) Vienen en seguida dos facultades menos ligadas al ejercicio de los sentidos externos: la memoria y la imaginación. Estos tienen mucha afinidad entre sí, ejerciendo uno y otro el oficio de recoger las impresiones todas que provienen de afuera, de conservarlas de reproducirlas en ausencia de los objetos originales. La causa de esta reproducción puede ser ya la voluntad cuyo poder sin embargo es limitado, ya una disposición fisiológica del cerebro.

La única diferencia entre estas dos facultades consiste en que reproduce las sensaciones tal como ellas han tenido lugar en el pasado mientras que la imaginación las combina libremente (20). Se reconoce la memoria propiamente dicha por dos características: la facilidad con la cual se reproduce y a veces se desenvuelve como por sí misma en el campo de la conciencia y

---

(17) *De Vera Religione*, c. 33, n. 62.
(18) Habla de uno u otro según las circunstancias.
(19) *De libero arbitrio*, Lib. II, n. 8 y c. 3, n. 10.
(20) En el *De Musica*, Lib. XI, c. 11, n. 32, San Agustín atribuye este trabajo de combinación a la memoria.

su carácter más borroso, menos vivo, en comparación con el mismo objeto actualmente percibido, al tratarse por ejemplo de un verso escuchado y reproducido de memoria (21).

c) Finalmente por encima de todos los otros sentidos y muy próxima ya a la razón encuéntrase la facultad del *juicio sensible:* a ella se debe, por ejemplo, el percibir la conveniencia o no conveniencia de las armonías sensibles según el placer o el displacer que se sienta ora en el momento de su primera entrada por los sentidos externos ora cuando la memoria los resucite (22). San Agustín distingue esta función de la que desempeña la inteligencia que forma sus juicios refiriéndolos a las reglas de las ideas eternas, mientras que el sentido estimativo se remite para ello a las señales empíricas del placer o del dolor experimentados durante las sensaciones.

Esta última función sin embargo no se distingue claramente del sentido común, el cual tiene también un papel de regulación y de juicio con respecto a los sentidos externos. Podríase resumir aquí, según parece, la psicología agustiniana, enumerando dos funciones principales, cada una de las cuales se puede subdividir a su vez: una función de conservación y de reproducción: la memoria que puede ya reproducir fielmente los recuerdos del pasado, ya crear libremente nuevos fantasmas; y una función de apreciación empírica que se ejerce primeramente sobre los sentidos externos por medio del sentido común y luego sobre toda la vida sensible por el sentido estimativo.

Ahora bien, en estas actividades de los sentidos internos, el análisis penetrante de Agustín encuentra los mismos aspectos que en el conocimiento de los sentidos externos. Existe siempre una pasión corporal, que aquí está constituída por una modificación del cerebro, con ocasión de la cual, el alma por su acción inmanente forma en sí una imagen consciente del objeto juzgado o reproducido.

Pero aquí la intervención del cuerpo pasa a segundo plano y el fenómeno es enteramente de orden psicológico. No hay ya dos substancias como en la visión externa que supone un objeto corporal visto y una reacción consciente del alma, pero sí el objeto retenido por la memoria como la visión interior que lo reproduce y la voluntad que los une pertenecen a la misma substancia del alma (23). Pero lo que constituye esa visión interior es, en efecto, la producción de una imagen distinta de objeto retenido por la memoria, pues este objeto es permanente y único, mientras que los recuerdos

---

(21) *De Musica,* Lib. VI, c. 8, n. 22.
(22) Ibid., c. 9, n. 24.
(23) *De Trinitate,* Lib. c. 2, n. 6.

actuales pasan y se multiplican en el alma según el capricho de la voluntad o bajo la influencia de los deseos, del temor o de las demás pasiones.

Esa permanencia del objeto en la memoria asegura el valor del recuerdo y fundamenta su verdad. Pero ella no es absoluta; los rasgos captados desde afuera se esfuman poco a poco y desaparecen. Entonces, puesto que el alma es capaz de forjar nuevas imágenes, "aumentando, disminuyendo o cambiando" (24) los elementos de los cuales dispone todavía, llegará a suceder que uno se engaña creyendo reconocer el pasado en esas creaciones imaginarias. Por lo demás, una vez evitado este defecto, no se halla ningún mal en estas actividades psicológicas de fantasía, no más que en las de memoria, a no ser que el alma tome ocasión de ellas para sumirse en las preocupaciones terrestres y para retroceder de su único fin: la contemplación de las verdades eternas.

4) *Relaciones mutuas.* El mecanismo de la memoria hace resaltar la dependencia mutua de nuestros dos grupos de sensaciones. Los sentidos internos dependen de los sentidos externos puesto que de éstos toman toda la materia de su conocimiento; pueden modificar los elementos recibidos, pero su iniciativa no va más allá de las fronteras de la experiencia: ninguna imagen de color es posible para un ciego.

Por otro lado, no solamente el sentido apreciativo, sino también la memoria interviene con una gran actividad en la sensación externa. Si se trata, por ejemplo, de oir el siguiente verso: *"Deus Creator omnium"*, no puede el oído por sí solo captarlo en su totalidad, puesto que al retener la última palabra, las primeras habrán dejado de oirse; es necesario entonces que la memoria las retenga para hacer (con ellas) una síntesis psicológica que dé el sentido (a la frase). El mismo fenómeno vuelve a repetirse desde luego en cada palabra, cuyas diversas sílabas deben ser unidas por la memoria, y también en cada sílaba, puesto que el sonido recibido dura cierto tiempo, de tal manera que se puede distinguir (en él) un comienzo y un fin: el oído no percibiría la totalidad sin la asistencia de la memoria. Lo mismo sucede con la vista cuando capta un objeto, una mesa, una figura cuyas diversas partes sucesivamente vistas deben ser retenidas y sintetizadas por la memoria (25), y con todas nuestras sensaciones externas.

Existe por consiguiente una estrecha cooperación entre todas nuestras actividades sensibles, externas e internas. Este hecho se explica fácilmente, ya que el único principio (de ambas) es la misma alma humana: esta alma, espiritual en definitiva, pero unida por Dios al cuerpo para organizarlo y

---

(24) *De Trinitate*, Lib. XI, c. 5, n. 8.
(25) *De Genesi ad litteram*, Lib. XII, c. 16, n. 33; y *De Musica*, Lib. VI, c. 8, n. 21.

conservarlo, realiza esa función por inclinación natural, gracias desde ya a la animación inconciente, pero además a la actividad consciente de su vida sensible, y ésta, además del aspecto afectivo del placer y del dolor y de las demás pasiones, tiene también un aspecto objetivo en la reproducción, bajo la forma de imagen conocida, de las impresiones recibidas por los órganos de los sentidos y conservadas por el cerebro.

## II. — PRECISIONES TOMISTAS

Esta teoría tan rica y original parece estar completamente orientada en una dirección opuesta a las concepciones de Santo Tomás. Para éste, en efecto, la sensación tiene una fase pasiva durante la cual la misma alma, en su facultad recibe realmente la influencia del excitante o cualidad corpórea. En el acto de visión, por ejemplo, el rayo luminoso y, por medio de éste, el objeto coloreado no obra solamente en la retina para modificarla; esta impresión física y fisiológica no es más que una preparación que se volvería a encontrar idéntica en el ojo de un animal recientemente sacrificado. Pero la facultad viviente psicológica por la cual el alma vivifica este órgano del ojo es también una potencia pasiva, apta para recibir de ese excitante corpóreo una nueva perfección, un "determinante" cognoscitivo llamado "especie impresa" por la cual se encuentra aquélla actualizada (en acto primero) e inmediatamente adaptada para conocer.

En cuanto a la objeción fundamental de San Agustín: "Siendo el alma más perfecta que el cuerpo, de ningún modo puede estarle sujeta como la materia al obrero", responde Santo Tomás que para mantener una causalidad real bástale al paciente el ser inferior *bajo cierto aspecto* (secundum quid). Ciertamente, el alma del hombre y también la de los animales es más perfecta que los objetos sensibles y sus cualidades físicas, color, luz, sonido, etc., por las cuales influyen en los sentidos; pero precisamente con relación a tales cualidades sensibles se halla el alma al principio en *pura potencia*. Ningún color (se halla) en la facultad visiva, ningún sonido en la facultad auditiva, como inicialmente ningún recuerdo en la memoria, ninguna imagen en la fantasía antes de la acción del exterior, y tampoco ninguna idea en la inteligencia pasiva que originariamente es una *"tabula rasa in qua nihil est scriptum"*. Nada impide por consiguiente que el alma reciba en sus facultades sensibles la impresión de las cualidades corpóreas y que se enriquezca según su naturaleza.

Se podría, es verdad, apremiar la objeción: si el alma y aún sus facultales sensibles son del orden *psicológico* de la *vida consciente*, no sería preciso proclamarlas *inmateriales?* En este caso, cómo ,se explicaría) que un

excitante físico (luz, sonido, etc.) cuya acción está condicionada por la materia y la cantidad pudiera alcanzarlas? Pero Santo Tomás responde que, propiamente hablando, lo que es pasivo y recibe la influencia de la cualidad corpórea no es el alma, sino el *órgano animado* que forman un todo único, viviente, por una parte, con una vida psicológica y consciente por su aspecto "alma" y perteneciente por otra al orden de la materia y de la cantidad por su aspecto "orgánico". "La sensación, dice, es un acto del compuesto" *(sensatio est actus coniuncti);* el conocimiento sensible pertenece indivisiblemente al órgano animado, fruto de la unión del alma y del cuerpo en un único principio de acción.

Lo que labra la gran superioridad del tomismo es su doctrina clara del alma como forma del cuerpo y de su unión substancial con la materia. Toda la teoría de la sensación se deduce de aquélla con una lógica límpida. Y se sigue que, si el alma humana es inmortal gracias a sus funciones enteramente espirituales de pensamiento y voluntad, se incapacita, una vez separada del cuerpo, para cualquier actividad sensible de los sentidos internos, de la imaginación o de la memoria sensible, como de los sentidos externos. Sobre este punto, el pensamiento agustiniano queda todavía vacilante. Es verdad que el Santo Doctor "se atreve a afirmar, dice aquél, como una ciencia y no una simple opinión", que el alma no es corpórea, pero si esa alma espiritual puede formarse durante el sueño imágenes de objetos corpóreos, ¿por qué no lo podría hacer después de la muerte? "Porque, responde Santo Tomás, no se halla ya unida a su cuerpo".

Además, después de la fase pasiva, se halla en la psicología tomista de la sensación, una fase activa enteramente semejante a aquella que describen los análisis agustinianos. Pues, "todo lo que se recibe, se recibe a la manera del recipiente", si, desde un punto de vista, la facultad visiva, por ejemplo, es "pasiva" en estado de receptividad frente a los rayos luminosos y al objeto coloreado, desde otro punto es una facultad vital y de un grado de vida superior al de las plantas, capaz ya de dominar perfectamente servidumbres materiales; es ella, se dice, una potencia *operativa* pasiva. He aquí por qué al recibir la excitación corpórea según su naturaleza, *reacciona* (pasando del acto primero al acto segundo), por una actividad original propiamente *inmanente* se da cuenta del objeto concreto que está delante suyo: ve esa llama, oye aquel verso, lo *conoce*. Pues esto es el conocer: una actividad por la cual el alma cognoscente toma posesión del objeto conocido expresándoselo a sí misma, de manera que le posee, distinguiéndose de él, sin embargo, conscientemente: *"possesio alterius ut alterius"* y si esta noble función no se ejerce plenamente más que en la inteligencia, en la cual el pensamiento se dice *"lo que es"* el objeto conocido, sin embar-

go el menor conocimiento sensible es un primer ensayo de aquélla, humilde pero muy real; lo cual expresó muy bien Cayetano en un enérgico resumen: "*Sentire est pati vitaliter*". (Sentir es padecer vitalmente).

No es precisamente esta actividad original y enteramente inmanente la que hace resaltar San Agustín ligándola al alma espiritual, la cual de ningún modo le es extraña, y no habría por este lado una vía de conciliación con el tomismo?

## III. — POSIBLE CONCILIACION

En ninguna parte ha defendido San Agustín la tesis del alma humana como substancia espiritual completa que se sirviera de su cuerpo como de otra substancia completa con la cual estuviera unida accidentalmente en el orden de la acción, como el obrero con su herramienta. Así presentada tolera esta tesis precisiones totalmente extrañas a su punto de vista constante. Más aún, sus reflexiones ayudadas por las sugestiones de la Revelación en la cual meditaba sin cesar, le hacen afirmar por el contrario la unidad substancial del hombre. El alma no se halla prisionera de su cuerpo; ella desempeña en éste un papel providencial y lo lleva a cabo por inclinación natural, de tal modo que en el cielo conserva el deseo de volver a encontrar su cuerpo, lo cual explica la resurrección final.

Pero a menudo ha también razonado San Agustín como si el alma fuese una substancia espiritual que nada recibe de su cuerpo ni de los demás seres materiales, y es esto, lo hemos dicho, lo que caracteriza su teoría de la sensación. Sin embargo, si tal punto de vista pide en el orden extrictamente analítico de la psicología sensible una evidente rectificación, puede conservar un valor ideal en otro orden de ideas, habitual en San Agustín, el punto de mira sintético de la vida moral y de las relaciones de nuestra alma con Dios en su misión con respecto al cuerpo cumplida por la sensación.

Lo que interesa sobre todo a San Agustín no es el mecanismo del conocimiento o la naturaleza humana en sí misma; es *el destino del hombre*, y a este propósito, es el alma, y solamente el alma espiritual, la que debe atraer su atención. Si por consiguiente analiza el conocimiento sensible, no se olvida de lamentar la servidumbre a la cual está reducida el alma por causa de su cuerpo y de los objetos terrestres, habiendo sido hecha para Dios y para lo eterno, y al ir enumerando los grados de perfección de las armonías sonoras que nos conducen a las armonías eternas de Dios, describe también la práctica de la caridad y de las cuatro virtudes cardinales, indispensables para realizar con éxito esa ascensión bienaventurada. En este dominio, al cual vuelve si cesar Agustín, como la aguja imantada hacia el norte,

está evidentemente de pleno acuerdo con las concepciones tomistas. Desde el momento que no se trata de un análisis psicológico-científico, sino de la determinación de actitudes morales en el uso de las funciones sensibles, es legítimo considerar ante todo el alma espiritual que se esfuerza por realizar su destino mediante la práctica de las virtudes, a través de los embarazos de los sentidos. Ciertamente San Agustín, psicólogo a la par que moralista, no ha excluído ninguno de estos dos aspectos, pero cuando su pensamiento queda indeterminado y como en equilibrio, no es hacerle traición el inclinarle hacia la parte de verdad que retiene firmemente.

Además, en el campo mismo de la psicología, las correcciones que conviene hacer a la teoría agustiniana no hacen más que prolongar las tendencias que el Santo Doctor adopta cada vez más. Si utiliza el material técnico del neoplatonicismo, puesto que no conoce otro mejor, de ningún modo se avasalla al sistema de Plotino; vuelve a pensar los problemas por cuenta propia, y, juntamente con la Revelación, es la experiencia la gran fuente de sus soluciones. Se coloca constantemente frente a su yo pensante, con una agudeza de mirada, una libertad de observación y sinceridad que hacen pensar en el método fenomenológico de nuestros modernos existencialistas.

No se niega sin duda que a veces utilice datos fisiológicos corrientes en su tiempo y evidentemente desusados, (como cuando explica la visión por el rayo luminoso emitido por el ojo y la audición por el aire más sutil que llena la oreja ([26]), ni que sus interpretaciones se inspiren una que otra vez en principios "a priori" de fuentes platónicas, que, sin carecer de valor, sobrepasan la experiencia y pueden engañarla. Pero estas escorias no quitan nada de la riqueza de verdad concreta de la cual sobreabundan sus análisis. Pues lo que les da el valor es el que se acomoden a lo real, a lo vivido, al yo pensante tal cual se revela a la introspección, y el que se excedan en descubrir los diversos aspectos, comenzando por el dinamismo profundo que eleva a toda conciencia humana hacia la verdad y el bien que es Dios. Más aún, desde este punto de mira, Santo Tomás está plenamente de acuerdo con San Agustín. Si aquél no se detiene con tanto agrado en las descripciones fenomenológicas, puesto que se apresura hacia conclusiones universales precisas, cuyo armonioso conjunto es la ciencia, profesa (sin embargo) que el punto de partida debe ser tomado de esos hechos de experiencia, base indispensable de toda construcción científica sólida. Las dos psicologías, una más concreta, más abstracta la otra, no son opuestas sino complementarias.

---

([26]) Cfr. *De Musica*, Lib. VI, c. 5, n. 15.

Si nos colocamos en este punto de mira de psicología concreta y moralismo, en el cual se manifiesta la acción sintética del alma espiritual viviente en su cuerpo, las dos etapas del conocimiento sensible, externa e interna, deberán ser interpretadas a la manera de San Agustín como una serie de esfuerzos tendientes ya sea a imponer el orden de la razón a las reacciones corpóreas, ya sea a desligar poco a poco el alma de esa empresa inferior. Estos dos esfuerzos desde luego, aunque en sentido opuestos, son igualmente legítimos y obligatorios para realizar la voluntad de Dios inscripta en nuestra naturaleza mixta, aunque sellada en el tomismo, por la definición del alma humana, a la vez *forma del cuerpo* encargada por consiguiente de organizarlo y de velar por él, y *subsistente*, destinada por lo tanto a desligarse de él para vivir aparte su vida propia enteramente espiritual de contemplación y amor de Dios. El problema esencial de nuestro destino humano, de nuestra vida moral está precisamente en el equilibrio que se debe mantener entre esas dos tendencias; pues si, por una parte, estamos hechos para Dios, debemos despreciar lo sensible, pero si, por otra, el cuerpo forma parte de nuestra naturaleza, resultan de ello otros deberes con respecto a aquél. El alma por consiguiente no cumple tan sólo inconscientemente su función de informar el cuerpo en el orden físico y fisiológico, sino que en tanto que consciente y responsable, en tanto que alma espiritual debe preocuparse de aquél, y este problema de sus relaciones con el cuerpo en el orden consciente es el de la vida sensible bajo sus dos aspectos: conocimiento y pasiones.

La solución depende principalmente de la moral: es el ascetismo, o, en estilo agustiniano, el método de purificación; pero una psicología concreta la prepara oportunamente. En esta perspectiva convendría cotejar lo que San Agustín llama conocimiento sensible externo con lo que los modernos titulan "percepción", acto sintético en el cual interviene toda el alma, por oposición a la *sensación* considerada analíticamente como el acto simple de un sentido con respecto a su objeto propio. Ver un hombre, un árbol, por ejemplo, se traducirá como *sensación:* captar una "mancha coloreada", la cual corresponde al campo visual que viene a imprimirse en la retina y donde se vuelven a encontrar, confundidos con los otros matices, las formas coloreadas de un árbol, de un hombre. Pero, como *percepción*, la visión del hombre supone la concentración voluntaria de la mirada en la forma coloreada que corresponde al hombre y una interpretación real que reconstruye, a partir de esa mancha coloreada, lo que llamamos "un hombre" o también, "tal hombre", Pedro o Pablo, y (es aquí) donde interviene un gran número de elementos de memoria, imaginación e inteligencia, sin olvidar que aquella función sensible llamada "cogitativa" que es el sentido apreciа-

tivo por excelencia, cuyo objeto es precisamente el individuo concreto en sus relaciones con nuestra personalidad, relaciones de utilidad, de daño o de interés cualquiera.

La sensación agustiniana, diremos, es una *"percepción"*: es el alma espiritual quien la ejerce cuando su atención es atraída hacia las cosas corpóreas por una pasión de su cuerpo; es por eso, ya lo hemos anotado, que aquélla jamás se produce sin la intervención muy activa de la memoria y del sentido apreciativo, y en éste, hablando en lenguaje agustiniano, seguramente es necesario incluir una actividad racional que se llama "razón inferior", puesto que todo su oficio es el de juzgar, regular y organizar el mundo sensible.

Colocado así en el marco de las clasificaciones de psicología experimental el conocimiento sensible se manifiesta en efecto, según la definición agustiniana, como una "reacción consciente de nuestra alma humana en sus relaciones con su cuerpo". Esto es ya verdadero en la sensación externa y más aún en los sentidos internos cuyas operaciones de mayor pureza psicológica, más desligados de la presencia de los objetos materiales, obtienen una compenetración todavía mayor con las influencias intelectuales, espirituales y principalmente voluntarias. San Agustín ha puesto de relieve este dominio tan sólo con señalarle los límites. Reconoce (la existencia) de leyes psicológicas que regulan la reproducción y la asociación de las imágenes, las conservación y la pérdida de los recuerdos que el alma debe tener en cuenta, pero a menudo también utiliza a su gusto imágenes y recuerdos y los emplea para sus propósitos, ya sea para gloriarse en ellos haciéndose esclava de los mismos, ya sea para desprenderse de ellos, usándolos como pedestal para lanzarse hacia Dios. Es en razón de este punto de vista sintético y concreto, donde se unen íntimamente la vida del espíritu y de los sentidos, que la teoría de la *memoria* obtiene en San Agustín una amplitud enormemente desbordante con respecto al conocimiento sensible (27), y, por consecuencia extraña a nuestro tema, pero que es una confirmación de la interpretación aquí propuesta. Evidentemente estas dos psicologías, la agustiniana y la tomista, desde puntos de mira muy diversos, permanecen irreductibles, pero en lugar de excluirse como contradictorias, parecen más bien complementarse. Partiendo, como San Agustín, de los hechos de experiencia psicológica, Santo Tomás, gracias a los progresos de la reflexión filosófica y a la superioridad técnica del sistema aristotélico, dedujo una doctrina precisa de filosofía natural concerniente al alma sensible y sus fa-

---

(27) Hay una "memoria de verdades eternas" que es el lugar propio de la presencia de DIOS en nosotros. Cfr. *Confesiones*, Lib. X, c. 11, n. 18, sg.

cultades, y ha resuelto así un buen número de problemas planteados o sospechados, pero dejados sin solución firme por San Agustín. Al hacer esto, debió abandonar una multitud de análisis, de anotaciones y clasificaciones sintéticas que no servían para su fin puramente analítico, pero que constituyen la verdadera psicología agustiniana. No conviene dejar perder esas riquezas pues hay en ellas un gran provecho por explotar. La doctrina muy precisa de Santo Tomás lejos de hacérnosla defender nos permitirá por el contrario captar mejor su valor, purificándola de las contaminaciones neoplatónicas que se le mezclan a veces y, puede ser también, nos permitirá completarla en su propia línea y perfeccionarla en un agustinismo renovado.

F. J. Thonnard, A. A.
Profesor en la Facultad de Filosofía y Teología de los Padres de la Asunción de St. Gerard, Bélgica.

# EL CONCEPTO DE PASION EN SANTO TOMAS

Quien observe detenidamente las direcciones dominantes en la psicología, en el tiempo que va del último cuarto del siglo pasado hasta nuestros días; no dejará de advertir un cambio en la orientación, en la polaridad de esta ciencia. A una tendencia general a explicar todo fenómeno psíquico por *representaciones* ha sucedido otra tendencia, no menos general, a explicar el psiquismo por la *afectividad*. De proponernos determinar con nombres esta bipolaridad de la psicología, creemos no equivocarnos al escoger los de Ribot o Taine y el de Freud (1). Este predominio del factor afectivo no sólo se nota en el campo de la psicología sino que se lo observa también en otras disciplinas, ya prácticas como la pedagogía, ya enteramente especulativas, como la metafísica y la filosofía de la religión. Recordemos a este propósito los nombres de Klages y Max Scheler. ¿Qué hay en la oposición que quiere ver Klages entre la vida y la inteligencia sino una superestimación de la afectividad? ¿Qué mayor valoración de la afectividad que la que hace Scheler en su antropología cuando establece que el *impulso afectivo*, grado ínfimo de la vida psíquica, suministra la energía al espíritu, el cual, "no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia"?

Pero el estudio de la afectividad está sembrado de dificultades. Es innegable que conocemos mejor el dominio cognoscitivo: lo afectivo está para nosotros siempre más recargado de sombra. No se puede negar tampoco que nuestra voluntad impone su censura a este mundo de lo afectivo.

En este sentido, debemos reconocer el mérito grande que cabe a Freud por la invención de su método que ha permitido explorar regiones del alma desconocidas por la psicología de tipo cartesiano (2).

---

(1) Sin negar por ello que la obra de éste es incomprensible si no se la considera a la luz de la escuela asociacionista, como lo muestra acabadamente BARBADO en su *Introducción a la Psicología Experimental*, p. 291 a 304, II ed. Madrid, 1943.

(2) Cfr. MARITAIN, *Freudismo y Psicoanálisis*, Instituto de Filosofía, Buenos Aires, 1938. Y LAIN ENTRALGO: *Estudios de Historia de la Medicina y de Antropología Médica*, p. 67 a 280, Madrid, 1943.

A estas dificultades se suma la oscuridad del lenguaje. Usamos con frecuencia de una misma palabra para designar actos afectivos que evidentemente pertenecen a dos regiones distintas del psiquismo. ¿Cuántos sentidos tiene la palabra amor? ¿Y la misma ciencia, ha llegado a establecer un lenguaje común, ha precisado exactamente las significaciones de las palabras *afecto, emoción, sentimiento?* Es habitual ya que los psicólogos comiencen quejándose de la confusión de términos que reina en sus dominios. Oigamos a Dwelshauvers: "El análisis de los mismos ha procedido en medio de una gran oscuridad, incluso en los últimos años. Los autores han confundido tendencias, emociones, pasiones y sentimientos. La mayoría describen aun el miedo o la cólera en el capítulo de los sentimientos y confunden la acepción especial y restringida del sentimiento con su acepción lata y general. No está mejor marcada la línea de separación entre pasiones y emociones o entre pasiones y sentimientos. Así no hay manera de entenderse. El uso equívoco de estos términos, que se toman como sinónimos, ha dañado enormemente la claridad de las ideas" (3).

Entra también en consideración la índole de la lengua. Se pregunta Gemelli: ¿"Qué palabras en la lengua germánica corresponden al término emoción, tal como lo encontramos en las lenguas neo-latinas? Gemütsbewegung es, con seguridad algo diferente. Lo mismo: a Affekt, afection, passion, etc. qué palabras corresponden?" (4).

El objeto de este trabajo es exponer el pensamiento de Santo Tomás de Aquino sobre la afectividad (5). No se trata de restablecer la fisiología medioeval del *pneuma* psíquico, de ese *spiritus animalis* que es llevado por la sangre al corazón; lo que aquí se pretende es exponer cómo, a la luz de la psicología, y con un conocimiento minucioso del hombre Santo Tomás ha llegado a establecer una doctrina coherente y profunda sobre las pasiones.

Admira ver en los escritos de Santo Tomás la cantidad de observaciones que recoge: ello es indicio de una innegable aptitud para el cultivo de la ciencia. Cuando trata de si puede haber deleite que no sea natural, establece que sí, por corrupción de la naturaleza. Esta corrupción puede tener su origen en el cuerpo, o por enfermedad, y así a los afiebrados lo dulce les parece amargo, o por mala constitución, y así hay quienes se de-

---

(3) *Tratado de Psicología*, p. 605 a 606, Gili, Barcelona, 1930.

(4) En *Revue de Philosophie*, p. 157, año 1931.

(5) Creemos que la palabra afectividad es lo más adecuado al término latino *passio*. Así lo dice el Padre Castellani, excelente psicólogo, en S. T. Tomo III, p. 131. Santo Tomás no conoció el vocablo *emotio* y reservó *affectus* para el apetito superior.

leitan comiendo tierra o carbón; o por malos hábitos, y así se explica la antropofagía y la inversión sexual (6). La importancia de la constitución corporal la ha subrayado Santo Tomás con entera claridad: "Los médicos, dice, pueden juzgar de la bondad de la inteligencia por la complexión corporal" (7). No se le ha escapado tampoco algunos de los hechos ligados a la herencia (8). Cuando trata de los remedios de la tristeza, enumera el gemido y las lágrimas, la compasión de los amigos y el sueño y los baños (9).

Podríamos multiplicar los ejemplos (10). Todos ellos nos confirman la preocupación de Santo Tomás de proceder en cada ciencia según el método que esa misma ciencia requiere.

En muchos lugares ha tratado Santo Tomás el problema de la afectividad, que él llama apetito sensitivo o *sensualitas*. Así a veces, nos da una magnífica página de psicología al hablar de Cristo o de los ángeles o del alma en estado de separación del cuerpo. Es que como atinadamente advierte Castellani al hablar de la antropología y psicología racional de Santo Tomás: "el aquinatense escribe un Tratado de Teología, y no aporta la filosofía sino como y cuando le conviene a la estructuración de la ciencia reina."

Por ello no nos debe extrañar que el Tratado de las Pasiones aparezca en la teología moral de Santo Tomás, después del tratado de la bondad y malicia de los actos humanos. A ello se debe que las extensas cuestiones que dedica en la S. T. al estudio de las pasiones, no sean de psicología pura: allí se tratan también problemas morales.

El fin de nuestro trabajo es exponer la doctrina de Santo Tomás sobre la pasión, psicológicamente considerada (11); para ello usamos en primer lugar la Summa Theologica.

Tenemos también presentes las páginas de las Quaestiones disputatae, De Veritate y el Comentario al De Anima de Aristóteles. Trátase de tres obras que corresponden a los años de madurez de Santo Tomás (12).

---

(6) S. T. I-II Q 21 A 7.
(7) *Summa contra Gentiles,* Lib. III, C. 84.
(8) S. T. I-II Q 81 A 1.
(9) S. T. I-II Q 37 A 2, 3 y 5.
(10) Véase por ejemplo, un fino análisis de cómo la tristeza puede ser causa de placer en S. T. I-II Q 32 A 4.
(11) El influjo de la pasión en la moralidad es más importante que lo que hacen pensar ciertos manuales de filosofía escolástica.
(12) La cronología de Mandonet fija para esta parte de la S. T. que trata de las pasiones, los años 1269-1270; para las De Veritate los años 1256-1259; para el Comentario a Aristóteles los años 1265-1268. Cfr. GILSON: *Le Thomisme,* p. 533, 5 Ed. p. 533, París, 1945.

¿Cuáles son las fuentes que ha utilizado Santo Tomás en la elaboración de su doctrina?

En primer lugar: Aristóteles. Es cierto, como dice Siwek, que Aristóteles no ha tratado expresamente del apetito sensitivo. Con todo nos ha dejado aquí y allá, especialmente en su fundamental περὶ ψυχῆς los elementos para una doctrina del apetito. En cambio nos ha dejado extensas descripciones de los movimientos del apetito, de las pasiones, en su Retórica (13). Ello no nos debe causar admiración si recordamos que la persuasión oratoria se basa en la psicagogía o conducción de las pasiones (14). La crítica del estoicismo ya la había hecho San Agustín en la Ciudad de Dios, aceptando la división estoica, pero enseñando que las pasiones pueden ser buenas o malas según la actitud de la voluntad del hombre. Santo Tomás muestra conocer también el pensamiento de los estoicos, y ello a través de Cicerón cuyo parecer reprueba expresamente (15).

Una salvedad más: Cicerón pone la intemperancia como raíz de las cuatro pasiones (16); San Agustín en cambio coloca el amor como raíz, lo cual será aceptado también por Santo Tomás: "El amor que desea tener lo que ama es *deseo;* cuando lo tiene y lo goza, es *alegría;* cuando huye de algo que se opone al amor es *temor,* y si lo que le es contrario le sucede, al sentirlo es *tristeza*" (17).

Santo Tomás cita también frecuentemente a otros dos Padres de la Iglesia: San Juan Damasceno y San Gregorio de Nisa. Del primero menciona siempre el De Fide Ortodoxa, que es en realidad parte de una obra mayor (18). El escrito que Santo Tomás cita como de San Gregorio, *De Natura Hominis,* la crítica actual se lo atribuye a Nemesio.

I. La doctrina tomista de las pasiones integra un sistema filosófico que se distingue por la trabazón de sus partes; en consecuencia, esta doctrina se apoya sobre presupuestos más generales de filosofía natural y metafísica. Sin llegarnos hasta los fundamentos últimos, podemos establecer que la base inmediata de esta doctrina es la tesis de la unidad sustancial del compuesto humano.

Para Santo Tomás el problema de la unión del cuerpo y del alma es

---

(13) En el libro 2°.

(14) Una exposición sintética, muy bien hecha, en A. Reyes: *La Retórica Antigua,* p. 55 a 72.

(15) S. T. I-II Q 24 A 2.

(16) Tusculanae, Liber IV, N° 22.

(17) *La Ciudad de Dios,* Lib. XIV, C. 7.

(18) *Fuente del Conocimiento,* πηγὴ γνώσεως

la aplicación, a un caso particular, del hilemorfismo aristotélico (19). Históricamente, es esta la única posición filosófica que ha logrado salvar la unidad esencial del hombre, al explicarla por dos principios específicamente incompletos con cuya unión se constituye el ser como sustancia una, *unum per se*.

Un examen detenido de las diversas corrientes que se manifiestan en la historia de la filosofía, nos ha de llevar a la aceptación de dos "tipos noéticos", tales como nos los propone el Padre Marechal: el tipo noético del platonismo y el tipo noético del aristotelismo (20). Caracteriza al primero una concepción del conocimiento, según la cual se mueve éste en el mundo de lo inteligible en sí, de las puras esencias. Se sigue de ello, como primera consecuencia metafísica, el dualismo sustancial del alma y el cuerpo. El segundo se distingue por una concepción del conocimiento, según la cual busca éste su objeto en la esencia abstracta de las cosas materiales; la principal consecuencia metafísica en este tipo noético es la unión sustancial del cuerpo y alma.

En la antigüedad, el neo-platonismo de Plotino y el neo-platonismo agustiniano pertenecen al primer tipo noético. En la Edad Media, bajo este mismo tipo se coloca el neo-platonismo alejandrino (por ej.: Scoto Erígena) y el neo-platonismo agustiniano (Agustinianos antiguos, escuela franciscana, Duns Scoto). El tipo noético aristotélico halla su forma más pura con Santo Tomás de Aquino. Los aristotélicos averroístas representan un tipo híbrido, intermedio entre ambos. En la proyección histórica del pensamiento, el tipo noético platónico domina en toda la historia de la filosofía moderna, y bajo tal signo debemos colocar la obra de Descartes, Leibniz y Spinoza.

No se ve pues, Santo Tomás, ante el dilema de escoger entre cuerpo y alma, ni tiene necesidad de refugiarse en un absurdo paralelismo psicofísico; para él la pasión es un acto de ese compuesto que resulta de la unión sustancial del cuerpo y el alma. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per se ipsam sed *omnis operatio sensitivae animae est coniuncti* (21).

II. ¿Qué es para Santo Tomás la pasión? Santo Tomás, como todos los escolásticos, procura darnos siempre la definición del término que usa y los

---

(19) Según esta teoría de Aristóteles, materia y forma —cuerpo y alma en el hombre— son principios esenciales, es decir, constituyen la esencia del ser corporal y se relacionan mutuamente como lo indeterminado y lo determinante, como la potencia y el acto.

(20) Cfr. *Précis D'Histoire de la Philosophie*, p. 14 a 18, Louvain, 1933.

(21) S. T. I. Q. 55, Art. 3.

sentidos que ese mismo término puede revestir. Pasión, dice Santo Tomás, puede entenderse de tres modos: *communiter, proprie y propriissime* (22). *Communiter,* (23) que podríamos traducir al español por la expresión "en un sentido más general", *communiter,* pasión designa todo recibir algo, de cualquier modo que sea (24). Responde ello a la significación original de la palabra latina "passio" y de la griega " πάθος "; así, se habla en este sentido cuando se dice que el sentir y el entender es un cierto padecer —sentire et intelligere est quoddam pati. Pasión, en sentido propio, —*proprie*— consiste en recibir algo, en una trasmutación corporal por la que se adquiere algo conveniente y se abandona algo inconveniente, como cuando se adquiere la salud abandonada la enfermedad. La pasión en sentido más propio —propriissime— consiste en una trasmutación corporal por la que se adquiere algo inconveniente y se abandona algo conveniente, y en este sentido el enfermarse es pasión porque se adquiere la enfermedad, abandonada la salud.

Podemos advertir una gradación en los tres sentidos del término que estudiamos, y esta gradación hállase dispuesta según que este recibir —propio de la pasión— se relacione con la perfección del sujeto. Así el primer sentido del término pasión tiene una amplitud metafísica: está ligado a la potencialidad; por eso este recibir será el recibir un acto, un acrecentamiento de perfección y, por consiguiente, no es el del todo propio llamarlo *padecer;* acertadamente comenta Santo Tomás: hoc autem magis est perfici quam pati (25). La diferencia que Santo Tomás establece entre *proprie y propriissime,* y la razón de ello vese bien clara en el ejemplo puesto: más propiamente se padece la enfermedad que la salud; "más propiamente —agrega el Santo Doctor— es pasión la tristeza que la alegría". La diferencia entre pasión tomada *proprie y propriissime* no quita al término su unidad esencial de significación: en ambos casos los elementos constitutivos son los mismos, como luego se verá; queda así justificado que Santo Tomás, hecha ya esta discriminación de matiz, no vuelva a ella en adelante. Con ello se ha pasado del plano metafísico —pasión en el primer sentido— al plano de la filosofía natural, y así entra de lleno Santo Tomás en el estudio de la pasión como hecho psíquico —pasión en el segundo y tercer sentido.

III. En ninguno de sus escritos nos ha dado el Santo Doctor una definición propia de la pasión; casi siempre que ha tratado de esta materia ha citado la definición de San Juan Damasceno: "Pasión es el movimiento

(22) S. T. I-II Q. 22, Art. 1.
(23) O minus proprie —como dice otras veces.
(24) Omne recipere est pati. S. T. I-II. Q. 22, Art. 1.
(25) S. T. I-II Q. 2, Art. 2.

de la virtud apetitiva en la imaginación del bien o del mal" (26). Como buen filósofo Santo Tomás ha visto que esta definición define una esencia por su elemento formal, sin tener en cuenta el elemento material, y ambos, en realidad, son esenciales. Por ello ha dicho: "Pero tal mutación (corporal) afecta esencialmente —*per se*, dice Santo Tomás— el acto del apetito sensitivo; por donde, en la definición de los movimientos de la parte apetitiva se pone *materialmente* alguna alteración natural del órgano"(27).

Tenemos, pues, aquí una definición cuyos elementos debemos estudiar detenidamente. Según ella, *pasión* es:

a) un movimiento, un acto;

b) del apetito sensitivo

c) producido por la imaginación del bien o del mal

d) con una alteración corporal.

a) Para la psicología moderna la *pasión* es un hábito, es el afecto o la emoción que ha echado raíces (28). Con tal sentido ya aparece el término en Kant. Así escribe en su Antropología: "El apetito sensible habitual dícese inclinación. La inclinación difícil o absolutamente invencible por la razón del sujeto es una *pasión* (29)".

Santo Tomás en cambio define a la pasión como un *acto*, un movimiento y así escribe indistintamente: "Actus appetitus sensitivi o motus appetitus sensitivi" (30). Diríamos que para Santo Tomás la pasión responde a lo que Dumas llama *émotion-choc*, no a la *émotion-sentiment*. La pasión en el sentido moderno de hábito, supone una intervención de las facultades superiores y, por consiguiente, queda excluída del animal (31); según Santo Tomás en cambio, la pasión es el acto de una facultad apetitiva que nos es común con los animales. Con todo, entre *actus* y *motus* con más frecuencia Santo Tomás elige el segundo término. Razón de ello es que en el apetito hay siempre una inclinación al objeto amado, y consiguientemente, un movimiento (32).

b) En la psicología tomista todo acto de un ser creado es operación de una facultad; el acto no emerge directamente de la sustancia del ser sino mediante un principio de operación denominado potencia o facultad: a actos

---

(26) Así, por ejemplo, en S. T., I-II Q. 23, Art. 3; De Veritate Q. 26, Art. 3.

(27 S. T., I-II Q. 22, Art. 2 ad 3 um.

(28) Cfr. LA VAISSIERE-PALMES: *Psicología Experimental*. II Edición, 1924, pág. 284-285.

(29) *Antropología en sentido pragmático*: traducción de J. GAOS, Ed. Revista de Occidente, pág. 147.

(30) Por ejemplo, en S. T. I-II, Q. 22, Art. 2 ad 3 um.

(31) LA VAISSIERE-PALMES. Obra citada, pág. 286.

(32) S. T. Q. 81, Art. 1.

específicamente distintos responden facultades realmente distintas. Hemos visto que para Santo Tomás la pasión es un acto; agreguemos que es un acto del apetito sensible. ¿Qué es el apetito sensible?

Es usual en la psicología moderna la tripartición de los fenómenos psíquicos en tres facultades, o mejor, tres centros de referencia que se denominan *conocimiento, sentimiento* y *apetición*. Tal división data del siglo XVIII y fué casi simultáneamente propuesta por Tetens (1777) y Mendelsson (1776?). Kant la adoptó en sus obras y el éxito de esta división está ligado nó a su valor como clasificación sino al éxito de la filosofía kantiana (33). Sin embargo, esta tripartición ha contribuído entre los psicólogos a aumentar el desacuerdo. Unos incluyen a las emociones y a las pasiones, como actos de la facultad apetitiva (34); otros al no ver tendencia en ciertos actos afectivos los reducen al sentimiento. Y no sólo la psicología, sino también la filosofía del arte, de la religión y la moral no han salido beneficiadas con esta tripartición (35).

La crítica más exacta a los fundamentos de la clasificación de Tetens-Kant ha sido hecha por Brentano en su Psicología (36). Mérito grande también es de Brentano haber señalado, por vía empírica, la unidad fundamental del sentimiento y la voluntad, agrupándolos como "fenómenos de amor y de odio (37)" por creer inadecuado el término apetito. Pero ha caído en un error más grave aún al confundir la región apetitiva del psiquismo inferior con la del psiquismo superior.

A Santo Tomás le basta la bipartición conocimiento-apetito para clasificar los fenómenos de la vida sensitiva e intelectual. Según este principio, tendremos en la vida sensitiva del hombre un conocimiento sensible y un apetito sensible; en la vida intelectual, un conocimiento intelectual y un apetito intelectual. Ambos apetitos son llamados por Santo Tomás *elícitos*, es decir, son apetitos que tienden al objeto como *conocido:* por ello, a cada principio cognoscitivo, sensible e intelectual, corresponde naturalmente, un apetito de ese mismo grado. Al apetito elícito que sigue al conocimiento

---

(33) Dice Brentano: "Las consideraciones con que Kant apoya y justifica su división, son escasas". *Psicología*, pág. 64, trad. Gaos, Madrid, 1935.

(34) Así Kant, en su *Antropología*, Lib. III, pág. 147 a 179.

(35) Véase Donat: *Psychologia*, pág. 254. Oeniponte, 1932.

(36) Brentano: *Psicología*, pág. 62 a 82.

(37) Brentano: *Psicología*, pág. 151 a 187. Es de notar que la demostración que da Brentano se inspira en Aristóteles; el mismo Brentano nos advierte que ese es también el pensamiento de Santo Tomás, y al pie de la página nos envía a la S. T. a las Qs. acerca de la pasión.

racional llama Santo Tomás *voluntad;* al que sigue al conocimiento sensible llama *sensualidad* (38).

A más del apetito elícito, en todo ser hay un *apetito natural,* es decir, una inclinación a lo que conviene al ser, inclinación no cognoscitiva. Santo Tomás basa la doctrina del apetito en un principio metafísico de innegable fecundidad en su sistema: "a toda forma le sigue una inclinación", *quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio* (39).

Al trata de si en los ángeles hay apetito intelectual, Santo Tomás nos da esta espléndida síntesis de su doctrina: "Digo que en los ángeles hay voluntad. Para cuya evidencia hay que considerar que como proceden todos los seres de la voluntad divina, así también todos los seres, a su modo, tienden al bien por el apetito, pero de diversas maneras. Unos se inclinan al bien por la sola habitud natural, sin conocimiento, como las plantas y los cuerpos inanimados: tal inclinación al bien se llama *apetito natural.* Otros se inclinan al bien con algún conocimiento; no que conozcan la misma razón del bien, sino que conocen un bien particular, como el sentido conoce lo dulce y lo blanco y demás. La inclinación que sigue a este conocer se llama *apetito sensitivo.* Otros se inclinan al bien, conociendo la razón misma de bien, lo cual es propio de la inteligencia. Y estos seres se inclinan del modo más perfecto; no ya como solamente dirigidos al bien, como ocurre en aquellos que carecen de conocimiento; ni sólo a un bien particular como los seres en los que solamente hay conocimiento sensitivo, sino como inclinados al bien mismo universal: y esta inclinación se llama *voluntad.* Pues conocen los ángeles la razón universal de bien, es claro que en ellos hay voluntad" (40). Interesa observar que el apetito natural se identifica así con la finalidad intrínseca y, por consiguiente, no hay que excluirlo del ser por el hecho de que éste posea apetitos elícitos (41). En las páginas iniciales de *El Puesto del Hombre en el Cosmos,* Max Scheler ha descrito de modo admirable este apetito natural, primer grado de vida, llamándolo *impulso afectivo.* (42).

---

(38) Sensualitas est nomen appetitus sensitivi. S. T. I. Q 81, A. 1. en De Veritate, Q. 15, A. 1 muestra Santo Tomás cómo el apetito sensitivo o sensualidad ocupa un lugar intermedio entre el apetito natural y el intelectual —voluntad. En nuestra lengua no hay un término propio para el apetito sensitivo. Demás está decir que en el lenguaje de Santo Tomás, este término *sensualitas* no tiene la significación peyorativa que hoy le damos.

(39) S. T. Q 80 A 1.

(40) S. T. I Q. 59, A. 1.

(41) Más aún; toda potencia o facultad, en cuanto *natura* o *forma* que es tiene una inclinación natural y por consiguiente un apetito natural a su objeto, como lo determina S. Tomás, S. T. I Q. 80, A. 1 ad 3°.

(42) Pág. 35 a 45, Ed. Losada, Bs. As., 1938.

A la pregunta que hicimos al comienzo —¿qué es el apetito sensible?— podemos contestar ahora que según Santo Tomás, el apetito sensitivo es la inclinación hacia un bien concreto, una especie de gravitación hacia un bien presentado por el conocimiento sensible.

Vimos ya que Santo Tomás hace a la pasión, acto o movimiento del apetito sensitivo. Llegar a tal conclusión supone en el seguro proceder metódico del Santo Doctor, que se ha excluído el dominio cognoscitivo y el apetitivo intelectual —voluntad— (43). Santo Tomás ha establecido ya el dominio específico de la pasión: pertenece no al conocimiento sino al apetito; no al apetito intelectual sino al apetito sensible. Con esto se ha determinado uno de los elementos esenciales de la pasión: el elemento formal o especificativo. Si la pasión es un movimiento del apetito sensitivo, las pasiones se diferenciarán entre sí por el carácter de este movimiento.

Decir que la pasión no pertenece al conocimiento, no es afirmar que la pasión no supone un acto cognoscitivo; la pasión no es conocimiento, pero lo supone, y tanto, que según los principios de Santo Tomás no podemos admitir estados afectivos puros (44).

c) ¿Cuál es entonces el papel del conocimiento en la pasión? Que todo movimiento del apetito sensitivo deriva de un conocimiento lo dice bien claro la definición de San Juan Damasceno, que hace suya Santo Tomás: *In imaginatione boni vel mali,* por la imaginación del bien o del mal. Esta función esencial del conocimiento la señala muchísimas veces Santo Tomás en todas sus obras (45). Viene a ser así uno de los grandes principios de su psicología, que la tradición escolástica ha fijado en el axioma: *nihil volitum quin praecognitum,* nada es querido si no se le conoce primero.

¿El acto cognoscitivo de la percepción sensible, basta para explicar la pasión? ¿La sensación visual que tiene la oveja cuando ve un lobo, explica en ella su acto de pasión, de *odio?*

La respuesta de Santo Tomás a esta pregunta es de una insospechada profundidad. Es cierto que en el nacimiento de alguna pasión puede bastar la percepción sensible o imaginativa; pero no basta para toda pasión (46). Hay en el animal un sentido que percibe aquello que no ha percibido la sensación —*species insensatas*—, sentido más perfecto que la imaginación, y es la *vis aestimativa* o instinto. Por ella el animal participa en cierto modo de

---

(43) Es lo que ha hecho en los artículos II y III, S. T. Q 22.

(44) Cfr. Maquart, *Elementa Philosophiae,* T. II, pag. 301, Blot, Paris, 1937.

(45) El hecho de que haya apetito natural en seres privados de toda especie de conocimientos, no es una excepción de este principio: en tal caso el conocimiento está en el Autor de la naturaleza.

(46) S. T. I, Q. 81, A. 3 ad 3°.

la perfección de la inteligencia. La absoluta necesidad de la *vis aestimativa*, uno de los cuatro sentidos internos que según Santo Tomás requiere el animal para la perfección de su vida, lo demuestra del modo siguiente: "Hay que considerar que, si el animal se moviera sólo por lo agradable o contristable según el sentido, no sería menester poner más que la aprehensión de las formas percibidas por el sentido, en las que se deleita u horroriza. Pero le es necesario al animal buscar algunas cosas o huirlas no sólo porque son convenientes o nó al sentido sino también por otras comodidades y utilidades o perjuicios; como la oveja huye del lobo que viene, no porque le desagrade su olor o su figura, sino como enemigo de su naturaleza; y el ave acopia pajas, no por mero placer sensible, sino porque es útil para el nido. Es pues necesario al animal percibir intenciones que no percibe el sentido externo (47)".

Asi, la oveja, con su vista, ve un lobo, pero en su pasión no odia a este lobo sino al lobo como enemigo de su naturaleza: la *vis aestimativa*, dice Santo Tomás, ha percibido algo que no vió la vista —una *species insensata*—, y, como potencia que se halla al servicio de la *naturaleza*, y, consiguientemente de la *especie*, ha producido un odio de cierta universalidad: el odio al lobo (48).

El mismo problema se ha planteado Santo Tomás al tratar de la pasión que es la esperanza. En el animal hay esperanza, dice Santo Tomás: cuando el perro ve la liebre lejana no se mueve como desesperando cazarla; pero cuando la ve cerca se mueve hacia ella con la esperanza de cazarla. Aquí la pasión esperanza la explica también Santo Tomás por la *vis aestimativa* o instinto. La esperanza supone un conocimiento de lo futuro que está más allá del ámbito del conocimiento sensible; pero el animal se mueve hacia algo futuro como si lo previera, por un natural instinto, dice Santo Tomás (49); lo cual arguye la existencia de un plan inteligible en el Autor de la naturaleza. La necesidad de esta intervención de la *vis aestimativa* o instinto para explicar los movimientos del mundo afectivo ha sido vista por algunos psicólogos contemporáneos: viénese así a obtener una magnífica confirmación de la doctrina tomista. Gemelli, después de enumerar los tres elementos fundamentales de la afectividad —conocimiento, sensaciones orgá-

---

(47) S. T. I Q. 78, A. 4.

(48) "Sic ergo odium etiam sensitivae partis potest respicere aliquid in universali, quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis; sicut lupus ovi; unde ovis odit lupum generaliter". S. T. I. Q 29 A 6. Por ello mismo la aestimativa se extiende hasta donde llega el mundo animal de acciones y pasiones (De Anima, N. 398).

(49) Por donde se ve el error de Donat, obra citada, página 251, quien niega que la esperanza sea pasión en sentido perfecto.

nicas y movimientos de repulsión, etc., que siguen o acompañan las sensaciones orgánicas— dice: "Todas las teorías que han sido elaboradas desde el punto de vista extático del análisis de los estados afectivos no admiten ningún otro elemento constitutivo... Pero se debe advertir que hay un cuarto elemento que se une a los tres precedentes; podemos admitir su existencia, aunque el examen introspectivo nos dé solamente una prueba indirecta. Solamente el punto de vista funcional la ha sacado a luz. Es el instinto" (50). Y el gran psicólogo norteamericano W. Mc Dougall, escribe: "Cada vez que observamos en un animal señales de emoción... podemos aceptarlas como un índice de la acción de un instinto correspondiente. Y cada vez que vemos un animal incitado a producir una cierta serie de actos instintivos, podemos admitir que experimenta alguna excitación emocional" (51). Llevamos visto hasta aquí que la pasión según Santo Tomás es un movimiento del apetito sensitivo hacia un bien conocido.

d) No puede haber movimiento del apetito sensible sin trasmutación corporal, nos dice Santo Tomás. Precisamente esta es la razón que aduce para probar que la pasión pertenece al apetito sensible no al racional: *passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis* (52). Esta modificación del cuerpo, es de esencia de la pasión, pertenece a su elemento material (53). Así no podemos decir: hay pasión y un movimiento corporal; sino: la pasión es un movimiento corporal —y algo más: un movimiento del apetito sensible. Por ello el apetito sensible es orgánico: está ligado al corazón. Santo Tomás y con él casi todos los escolásticos de la Edad Media y del Renacimiento, colocaron en el corazón la sede de las emociones, guiados en parte por la observación de los fenómenos que en este órgano se observan cuando se produce una emoción (54).

La pasión que pertenece al apetito sensible la llama Santo Tomás *passio animalis* y con ello quiere distinguirla de la pasión corporal, *passio corporalis*. Santo Tomás ha introducido así una distinción de suma impor-

---

(50) Emotions et Sentiments, en Revue de Phylosophie, p. 174, Paris, Rivier, 1931.

(51) Oueline of Psychology, p. 129. Nota tomada del estudio de E. Janssens: "L'Instinct", d'apres W. Mc Dougall, Questiones Disputées, Desclée de Brouwer, París, 1938. De esta importante obra, véanse especialmente las págs. 47-54. Sobre este tema, del instinto, en el que no podemos demorarnos más recomendamos Siwek, Psychologia Metaphysica, p. 167-177, Romae, 1939.

(52) S. T. I-II Q. 22 A. 3.

(53) I-II Q. 37 A. 4.

(54) De Veritate, Q. 26 A. 3: "Statim disponitur organum corporale, sc. cor, unde est principium motus... Unde in ira fervet et in timore quedammodo frigescit et constringitur".

tancia, que nos ayuda a comprender mejor la naturaleza psicofísica de la pasión.

¿Qué es la *passio corporalis?*

Toda facultad o potencia es cualidad y, por consiguiente, tiene su raíz en la forma, a la inversa de la cantidad, que nace de la materia. En el caso de los seres animados, todas las facultades tienen su raíz en el alma. En el estado natural de unión del alma y del cuerpo, cualquier trasmutación corporal afecta indirectamente al alma misma: "así —concluye Santo Tomás— dañado el órgano de la imaginación se impide la operación de la inteligencia, porque la inteligencia necesita de las imágenes en su operar (55)". En este sentido el alma padece, experimenta una pasión *"per accidens* —dice Santo Tomás— porque *per se* la pasión conviene al compuesto" (56). Pero la *passio corporalis* no sólo se puede entender en el sentido general expuesto, sino que también puede convenir a una especial facultad: al tacto (57).

El tacto se relaciona esencialmente con el *placer* y el *dolor*. En el animal irracional no cabe placer y dolor sino por vinculación con el tacto; el hombre en cambio, aún en dominio sensible, por razón de su superioridad en el conocimiento —animal perfectum in cognitione— puede hallar placer y dolor en los objetos de todos los sentidos (58). Placer y dolor no son pues para Santo Tomás, estrictamente hablando, movimientos o actos del apetito sensitivo, no pertenecen de sí al orden de la afectividad. El placer y el dolor son la experimentación de una *passio corporalis*. Claro, en el lenguaje usual hablamos de un dolor y de un placer afectivos, pero para ellos reserva Santo Tomás el nombre de tristeza y gozo. Al explicar la distinción entre dolor y tristeza, placer y gozo, Santo Tomás ha expuesto magistralmente su doctrina sobre la *passio corporalis* y su relación con la *passio animalis*, la pasión del apetito sensitivo. Dice Santo Tomás: "Tristeza y dolor difieren de este modo: que tristeza es una pasión animal, comienza en la aprehensión de un daño y termina en la operación de apetito y finalmente, en una trasmutación del cuerpo; el dolor en cambio es según la pasión corporal" (59), es decir, comienza en una trasmutación del cuerpo, la cual trasmutación experimentada —especialmente por el tacto— causa dolor, *experta causat dolorem*.

---

(55) De Veritate, Q. 26, A. 3.
(56) S, T. I-II Q. 22, A. 1 ad 3 um.
(57) De Veritate, Q. 26, A. 3.
(58) S. T. I-II Q. 25, A. 2 ad 3um.
(59) De Veritate, Q. 26 A. 3.

El dolor (dolor) y el placer (delectatio) —*passio corporalis*— se diferencian del gozo (gaudium) y la tristeza (tristitia) —*passio animalis*— en que los dos primeros se vinculan al sentido externo —tacto especialmente—; mientras que los dos últimos a los principios cognoscitivos internos —imaginación, aestimativa...—; de aquí que pueda haber tristeza o gozo de algo pasado, presente o futuro, mientras sólo cabe experimentar placer o dolor en lo que en este momento está presente ([60]). En la definición de *passio corporalis* no entra para nada el apetito sensible: sus dos elementos son la trasmutación corporal y su experimentación por el tacto; en la *passio animalis* en cambio, el movimiento del apetito sensible, que sigue a una aprehensión cognoscitiva produce, en cierto sentido, la trasmutación corporal ([61]).

Cuidando no olvidar que la *passio* en cualquiera de los dos sentidos es propia del compuesto, podríamos decir que en la *passio corporalis*, la trasmutación corporal es lo primero, en la *passio animalis* es lo último.

La *passio animalis* no requiere de por sí que le preceda la *passio corporalis*. Puede muy bien un animal o un hombre conocer que tal o cual objeto es bueno para él, y apetecerlo; a este movimiento del apetito acompaña una determinada alteración corporal: ambos constituyen el *amor*. Pero la *passio corporalis* lleva detrás de sí, necesariamente a la *passio animalis*.

Tan cierto es ello para Aristóteles, que sienta como principio: allí donde hay tacto hay afectividad ([62]). Santo Tomás en su Comentario a Aristóteles expone así el pensamiento del estagirita: "Todos los animales tienen a lo menos un sentido: el tacto; en los que tienen sentido hay alegría y tristeza, placer y dolor. La alegría y la tristeza siguen una aprensión interior; el placer y el dolor siguen la aprensión del sentido, principalmente del tacto. Si hay alegría y tristeza es necesario que haya lo triste y lo dulce, esto es, lo deleitable y lo doloroso; conviene pues que todo lo que se siente por el tacto sea, o conveniente, y así es deleitable, o nocivo, y así es doloroso. Pero en quienes hay algo deleitable y triste, hay también en ellos deseo, que es el apetito de lo deleitable; luego, en todos los animales, desde el primero hasta el último, en los que hay tacto hay apetito" ([63]).

Tenemos así que una alteración corporal da origen a la *passio animalis* y a la *passio corporalis*.

---

([60]) S. T. I-II, Q. 25 A. 2 ad 3um.

([61]) Santo Tomás dice "Alio modo prout unitur ei ut motor; et sic ex operatione animae transmutatio fit in corpore, quae quidem passio dicitur animalis." De Veritate Q. 26. A. 3. En Santo Tomás, lo mismo que en Aristóteles, cuando se habla del alma como motor, metáfora de gusto platónico, nunca se entiende en sentido dualista. Cfr. Siwek, La Psychophysique Humaine d'aprés Aristote, p. 58 a 87, Alcan, Paris, 1930.

([62]) De Anima II, 3, 414 b, 3-15.

([63]) In Aristotelis Librum de Anima Commentarium, Lectio V, n. 289. Véase también el número 265.

Supongamos que un sujeto recibe una herida: esta trasmutación corporal causa dolor (passio corporalis); pero al mismo tiempo, esta *passio corporalis* es conocida por los sentidos internos, y es conocida como un mal presente al sujeto; a este conocimiento le sigue la inclinación del apetito sensible —y la consiguiente alteración corporal: lágrimas, etc.—, que se duele por ese mal: la tristeza (passio animalis). Esta es precisamente la explicación que da Santo Tomás cuando se le objeta, con la autoridad de San Juan Damasceno: a la pasión sigue la alegría o la tristeza (64).

Tenemos pues explicados los elementos todos que entran en la pasión. Resumamos brevemente lo ya dicho.

La pasión no radica esencialmente —*per se*— en el alma sino en el compuesto humano (65). Solamente se puede atribuir la pasión al alma *per accidens*, porque informa al cuerpo. Más aún, la raíz de la pasión está en el cuerpo; por ello dice acertadamente Santo Tomás que la pasión no conviene al todo —al compuesto— por razón del todo, sino por razón de la parte —el cuerpo— (66). La pasión pertenece a la vida sensible, a la vida animal (67); es un acto del apetito sensitivo, no del conocimiento (68); ni de la voluntad (69). Supone previamente, con todo, un acto cognoscitivo que hace presente al apetito un bien concreto. La inclinación del apetito y la consiguiente trasmutación corporal que le sigue constituyen la esencia de la pasión.

IV. Para Santo Tomás el apetito sensitivo se bifurca en dos facultades específicamente distintas: el apetito concupiscente y el apetito irascible. ¿Se justifica semejante distinción?

La distinción se basa sobre la diversidad de objetos formales y se halla

---

(64) De Veritate, Q. 26, A. 3 ad 10um.

(65) "Decir que el alma se enoja es como si dijéramos que el alma teje o edifica". De Anima I, 408 b, 10...

(66) De Veritate, Q. 26, A. 2 ad 4um.

(67) Pero en el hombre esta vida está subordinada a la vida racional —inteligencia y voluntad. Por consiguiente, puede el ser humano modificar el curso de sus movimientos apetitivos, como también puede intelectualizarlos: ambas cosas bien las saben los moralistas y los psicoanalistas.

(68) El error fundamental en que se asemejan dos teorías tan dispares como la intelectualista de Herbart y la materialista de Jammes, es haber querido reducir la emoción a un hecho fundamentalmente cognoscitivo. Sin embargo, se halla más cerca de Santo Tomás la interpretación de Jammes, como se puede ver por los párrafos que destinamos al estudio de la *passio corporalis* y *animalis;* en este sentido, no sería aventurado decir que la teoría de Jammes, más que errónea es incompleta.

(69) Es cierto sin embargo, que muchos de los movimientos de la voluntad se designan con los mismos nombres que se aplican a determinadas pasiones: amor, odio, gozo, etc. Si no se tiene bien clara la doctrina tomista de los objetos formales, es muy fácil confundir ambos apetitos.

fuertemente apoyada por la experiencia. El objeto del apetito concupiscible es simplemente un bien o un mal; el apetito irascible en cambio, se dirige a la razón de arduo o difícil que reviste tal bien o tal mal. Además, el apetito concupiscible tiene una cierta pasividad que contrasta con la actividad del irascible. Dice Santo Tomás: "Y es bien claro que el irascible es potencia distinta del concupiscible. Pues algo, por el hecho de ser difícil, tiene otra razón de apetibilidad, toda vez que lo difícil separa del placer...; así como el animal, abandonado tal o cual placer al que estaba entregado, comienza una lucha, ni se retrae por los dolores que padece. Además, una de ellas, la potencia concupiscible, parece ordenada a recibir: pues ésta apetece que se le junte a ella el objeto deleitable; la otra empero, la irascible, está ordenada al obrar, porque por la acción supera lo que le es contrario o nocivo, poniéndose así sobre ello en cierta altura de victoria" (70).

El bien mueve al apetito concupiscible, pero si éste encuentra un obstáculo, tiene que cesar o disminuir en su movimiento; por lo cual, hízose necesario dotar al animal de un apetito irascible, cuyo objeto es principalmente superar la dificultad (71). Por ello dice acertadamente Santo Tomás que las pasiones del apetito irascible tienen su principio y su fin en las del apetito concupiscible: la esperanza empieza en el amor o el deseo y termina en el gozo (72).

Las pasiones elementales son once a juicio de Santo Tomás, quien por otra parte fundamenta psicológicamente su clasificación. Todas las restantes pasiones nacen de estas once primarias. La historia de la psicología enumera varias tentativas de clasificar los actos apetitivos (73). Sin embargo, es menester confesar, con Mercier, que hasta ahora no se ha dado una clasificación más racional que la de Santo Tomás.

En este punto también Santo Tomás se ha apartado de la tradición. Los estoicos admitieron cuatro pasiones fundamentales —esperanza, temor, tristeza y gozo— y esta división fué divulgada por Cicerón (74). Virgilio, Horacio y Boecio la usaron en sus obras poéticas (75). Y San Agustín la

---

(70) De Veritate, Q. 25 A. 2.
(71) S. T. I-II Q. 23, A. 1 ad 3um.
(72) De Veritate Q. 26, A. 2 y S. T. I-II Q. 25, A 1.
(73) Piénsese en la clasificación de Descartes, Spinoza, Hume, Bain, Janet...
(74) *Passim* en los cinco libros de las Tusculanas.
(75) Virgilio:

Hinc metuunt cupiuntque dolent, gaudentque: nec auras...

Horacio:

Gaudeat, an doleat, cupiat, metuatve: quid ad rem?

Boecio:

Gaudia pelle, — Pelle timorem,
Spemque fugato, — Nec dolor adsit.

incorporó al pensamiento cristiano (76). Santo Tomás para no romper violentamente con la división tradicional concede que las cuatro pasiones son, en cierto sentido, más principales que las siete restantes (77).

Seis son según Santo Tomás las pasiones del apetito concupiscible: amor, deseo, gozo, odio, horror y tristeza. Las tres primeras tienen como objeto un bien sensible; las tres restantes, un mal sensible. Hay, pues, dice Santo Tomás, una contrariedad de objetos. Y si la pasión es un movimiento, como movimiento que es tendrá un término al cual se dirije —*ad quem*— y un punto del cual se aparta —*a quo*.

Así, pues, toda pasión del apetito concupiscible o se ordena a un bien o se aparta de un mal (78).

*El amor* es la primera de las pasiones del apetito concupiscible: es la misma coaptación del apetito al bien, es la complacencia del bien; presentado tal o cual bien al apetito, éste se complace (79); en este sentido, es el comienzo de todo movimiento apetitivo y por ello, el amor es multiforme, está en el origen de todas las demás pasiones. Si pues el amor importa cierta connaturalidad o complacencia del amante en el amado, causa del amor de alguien será aquello que le es connatural: precisamente lo que a cada uno le es connatural y proporcionado es el bien.

Al amor sigue *el deseo* (80). Del amor nace, y es la tendencia del apetito hacia un bien ausente. Si el bien se hace presente al apetito, este se posesiona de él: tendremos el *deleite o gozo* (81). Las tres pasiones del apetito concupiscible que versan sobre el bien, se relacionan como principio, medio y fin.

Frente al mal el apetito experimenta una natural disonancia, halla puesto ante sí aquello que le es nocivo: nace entonces *el odio*. Pero este odio tiene su raíz en el amor: el odio contraría aquello que se ama; por ello el amor es de sí más fuerte que el odio.

El mal ausente produce el movimiento de *horror* o fuga; el mal presente ya al apetito, acusa entonces la *tristeza*.

Las pasiones del apetito irascible son cinco: esperanza, desesperación, audacia, temor e ira.

Vimos ya que en las pasiones del apetito concupiscible Santo Tomás

---

(76) La Ciudad de Dios, Lib. XIV, C. 8 y siguientes.

(77) Por ej., en S. T. I-II Q. 25 A. 4.

(78) S. T. I-II Q. 23, A. 2.

(79) Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor*. S. T. I-II Q. 26 A. 2.

(80) *Concupiscentia*, lo llama Santo Tomás.

(81) En estas cuestiones de la S. T., Santo Tomás reserva el nombre de gozo para el deleite del apetito racional.

encuentra una contrariedad: la que determina el objeto: el bien o el mal. En las pasiones del irascible halla una doble contrariedad: la de objeto y la de movimiento. También aquí hay bien y mal, pero ambos son arduos, difíciles. Por ello, el bien, en cuanto bien que es, atrae, pero en cuanto que es difícil, retrae. Nace así la contrariedad del movimiento. Dice Santo Tomás: "El objeto del apetito irascible es el bien o el mal sensible, no absolutamente sino bajo el aspecto de difícil o arduo, como se dijo. El bien arduo o difícil hace que a él se tienda, en cuanto es bien y pertenece así a la pasión de la esperanza; y que de él se aparte, en cuanto es arduo y difícil, y pertenece así a la pasión que es la desesperación. Semejantemente el mal arduo tiene por qué haya de ser evitado en cuanto es un mal; y esto pertenece a la pasión del temor. Pero también tiene razón de que se tienda a él, como hacia algo arduo, por lo que algo evade la sujeción del mal, y así tiende a él la audacia. Hay pues en las pasiones del irascible una contrariedad según el bien y el mal, como entre la esperanza y el temor; y también una contrariedad según el acceso y el receso con relación a un mismo término, como entre la audacia y el temor" ([82]).

Así, si el bien arduo está ausente, cabe el movimiento de acceso que es la *esperanza* y el movimiento de receso que es la *desesperación*. En cambio, si lo ausente es un mal arduo, cabe ir hacia él por la pasión de la *audacia* o retroceder por el *temor*. A estas cuatro pasiones del apetito irascible se suma la quinta: la *ira*.

Hemos visto que las cuatro anteriores versan sobre un bien o un mal ausentes: ¿No hay pasión del apetito irascible que verse sobre un bien arduo presente? No, responde Santo Tomás, porque si el bien es presente, pudo ser arduo pero ya no lo es; sólo cabe gozarse en él. ¿Y no hay pasión que verse sobre un mal arduo presente? La respuesta de Santo Tomás es afirmativa: la pasión de la ira. Supongamos que el mal se ha presente al apetito: hay dos alternativas: el apetito sucumbe, y entonces tenemos la tristeza; el apetito no sucumbe sino que ataca al mal presente, y entonces tenemos la ira ([83]).

Tales son esquemáticamente las pasiones del apetito sensitivo. Santo Tomás las ha estudiado largamente y ha advertido el influjo que unas ejercen en otras ([84]). Seguirlo en esto sería salirnos de los límites de este estudio.

---

([82]) S. T. I-II Q. 23, A. 2.

([83]) S. T. I-II Q. 23, A. 3.

([84]) De cada una de las pasiones ha estudiado metódicamente su naturaleza, causas y efectos. De alguna en particular, por ejemplo de la tristeza, ha tratado acerca de sus remedios.

¿Qué orden guardan las pasiones entre sí?

Santo Tomás distingue un orden de *intención*, otro de *consecución* y otro de *generación*.

En el orden de consecución viene primero el amor, luego el deseo y finalmente el gozo o deleite; pero en el orden de la intención primero es el deleite o gozo, éste causa el deseo y el amor ([85]).

En cuanto al orden de la generación lo expone así Santo Tomás: "Primeramente aparecen el amor y el odio; segundo el deseo y el horror (fuga); tercero la esperanza y la desesperación; cuarto el temor y la audacia; quinto la ira; sexto el gozo y la tristeza, que siguen a todas las pasiones, como se ha dicho" ([86]).

Una cuestión más queda por resolver: ¿qué pasión es más principal, la del apetito concupiscible o la del irascible?

En cierto sentido la principalidad corresponde a la pasión del apetito concupiscible. Toda pasión del irascible supone una del concupiscible y se ordena a otra del mismo apetito como término. Así, por ejemplo, la ira supone de tristeza y al mismo tiempo tiende, por la venganza, al gozo.

De aquí la conclusión de Santo Tomás: "Todas las pasiones del irascible tienen su principio y su fin en el apetito concupiscible" ([87]).

Sin embargo hay en el irascible una superioridad, una nobleza que no se encuentra en el otro apetito: se halla más cerca de la inteligencia y de la voluntad.

"El que el animal apetezca lo que es deleitable según el sentido, lo cual pertenece al apetito concupiscible, ello es según la propia razón del alma sensible; pero que, dejado lo deleitable, apetezca la victoria, que con dolor se consigue, y esto pertenece al apetito irascible, le compete en cuanto que en algún modo toca al apetito superior; por donde el apetito irascible está más cerca de la razón y de la voluntad que el concupiscible. Por ello el que no contiene su ira es menos torpe que el que no contiene su concupiscencia, puesto que está menos privado de razón" ([88]).

GUILLERMO BLANCO
Profesor en la Universidad N. de La Plata.

---

([85]) S. T. I-II Q. 25, A. 2.
([86]) S. T. I-II Q. 25, A. 3.
([87]) De Veritate Q. 26, A. 2.
([88]) De Veritate Q. 26, A. 2.

# DE LAS CLASES DE CONOCIMIENTO EN ORDEN AL SER

SEGUN CAYETANO EN EL PROEMIO DE SU COMENTARIO AL "DE ENTE ET ESSENTIA" DE Sto. TOMAS

## UNIVERSAL

Puede considerarse como:

a) *Un todo definido,* (1) (actual): comprende toda la actualidad. Se le llama "todo definido" porque la actuación ha sido completa, y cada una de sus partes está actuada; ya no cabe más división con respecto a grados inferiores.

b) Un todo universal, (2) (potencial): comprende toda la virtualidad. Por eso mismo la actuación está completamente en potencia, y cada una de sus partes está indeterminada, no definida, y admite división con respecto a grados inferiores.

## DIFERENCIAS:

A) La totalidad definida (universal definido) tiene su fundamento en la *actualidad* de la cosa (3). La totalidad universal (todo universal o potencial o género) tiene su fundamento en la *virtualidad* de la cosa (4).

B) La totalidad definida dice relación a un género superior, cuando lo tiene (5). La totalidad universal o genérica, en contraposición a la anterior que es específica, dice relación a los géneros inferiores (6).

---

(1) "Notandum est quod universale... duplicem habet totalitatem: est enim *totum deffinibile*".
(2) "et est *totum universale*".
(3) fundatur supra *actualitatem rei*".
(4) "supra *virtutem seu potestatem*".
(5) "est in ordine *ad superiora*".
(6) "est in ordine *ad inferiora*".

C) La totalidad definida precede en el orden de la naturaleza a la totalidad universal, porque lo que está en acto es anterior a lo que está en potencia. Lo actuado es anterior (con prioridad de naturaleza) a lo que está en potencia, o sea virtualmente; luego, actualidad antes que virtualidad, en el orden lógico y ontológico (7).

Así como el Universal tiene doble totalidad: de género supremo y especie ínfima, así tiene, o podemos conocerlo por un doble conocimiento *confuso* y un doble conocimiento *distinto o claro*.

A) TODO DEFINIDO: (8)
- Conocim. confuso: No se analizan las partes definidas. No se desmenuza la actualidad. Se prescinde de lo superior (9).
- Conocim. distinto: Se analizan las partes definidas. Se desmenuza la actualidad, naciendo un elemento superior y otro inferior. Se atiende al género próximo y a la especie próxima (10).

Nota: Ambos pertenecen al conocimiento "actual".

B) TODO UNIVERSAL: (11)
- Conocim. confuso: No se analizan las partes subjetivas con respecto al todo-género y diferencia o especie con respecto al género solo. Se prescinde de lo inferior. No se desmenuza la virtualidad (12).
- Conocim. distinto: Se analizan las partes subjetivas y se las relaciona con el todo. Nace lo inferior y aparece el género próximo. Se actúa la virtualidad (13).

Nota: Ambos pertenecen al conocimiento "virtual".

---

(7) "illa *naturaliter* est ista prior".
(8) "*totum deffinibile*".
(9) "non resolvendo in partes deffinitivas".
(10) "resolvendo ipsum in singulas partes deffinitionis".
(11) "*totum universale*".
(12) "non componendo ipsum cum partibus subjectivis".
(13) "componendo ipsum cum partibus subjectivis".

Confuso "actual": Se conoce confusamente lo que está actualmente en el Sujeto. (Objeto).

Confuso "virtual": Se conoce confusamente lo que está virtualmente en el Sujeto. (Objeto).

DIFERENCIAS:

A) El confuso actual considera lo actual del todo (14).

El confuso virtual considera lo potencial del todo (15).

B) El confuso actual no nos da una noticia más clara del objeto mismo, ya que lo incluído actualmente es menos que lo incluído virtualmente (16).

El confuso virtual nos entrega una noticia más clara que el objeto mismo, porque lo contenido virtualmente es más que lo contenido actualmente; v. gr.: puedo conocer que es animal sin conocer sus inferiores (17).

C) El confuso actual tiene prioridad de naturaleza con respecto al confuso virtual (18), porque llegamos al conocimiento del ser potencial después de haber conocido el ser actual —la negación después de la afirmación— el no-ser después del ser.

Distinto "actual": Se conoce claramente lo que está actualmente en el Sujeto. (Objeto).

Distinto "virtual": Se conoce claramente lo que está virtualmente en el Sujeto. (Objeto).

DIFERENCIAS:

A) El distinto actual nos hace conocer el objeto como un todo definido (19).

El distinto virtual, como un todo universal o potencial (20).

B)El distinto actual comporta cierto conocimiento confuso virtual, en cuanto que ignora la virtualidad del objeto (21).

El distinto virtual no comporta ningún conocimiento confuso, porque la noticia del animal, v. gr., con sus especies, importa la noticia del animal en sí mismo considerado (22).

---

(14) "respicit objectum ut totum deffinibile".
(15) "ut totum universale".
(16) "nullam notitiam distinctam ejusdem objecti secum compatitur".
(17) "compatitur secum notitiam distinctam".
(18) "prima *naturaliter* est prior secunda".
(19) "penetratur res, *ut totum deffinibile*".
(20) "*ut totum universale*".
(21) "compatitur... aliquam cognitionem confusam virtualem".
(22) "nullam confusam (cognitionem) secum patitur".

C) El distinto virtual involucra al distinto actual ([23]).

El todo potencial (género supremo de un predicamento, v. gr.: la cualidad) involucra en su concepto genérico diversas actuaciones específicas: potencia, hábito, forma, figura, etc.; de ahí la posibilidad de la composición metafísica que se efectúa por grados ya precontenidos en el todo genérico o potencial, pudiendo de esta suerte colocarse perfectamente en el marco de un predicamento, mientras que la composición física en partes potestativas o quidditativas no admite "continencia" de una parte en otra, y por ende, no pueden colocarse en la línea recta de un predicamento.

ORDEN ([24]):

A) Conocimiento distinto actual.
B) Conocimiento confuso actual.
C) Conocimiento distinto virtual.
D) Conocimiento confuso virtual.

A) Conoce "penetrative" lo actual del objeto.
B) Conoce "citra penetrationem" lo actual del objeto.
C) Conoce "penetrative" lo virtual del objeto.
D) Conoce "citra penetrationem" lo virtual del objeto.

Nota: Debemos comenzar por el concepto distinto, porque "privatio cognoscitur per suum habitum".

ORDEN Y DEFINICION:

A) Conocim. distinto actual: Se obtiene un concepto quidditativo y exhaustivo de una substancia dada: hombre, animal, cuerpo, (ciencia "propter quid"). Concepto distinto actual. Actualidad claramente percibida ([25]).

---

([23]) "secunda distincta infert, et non e converso".

([24]) No es este orden por la perfección del Conocimiento, ya que es más perfecto conocer también la virtualidad, lo que supone el conocimiento distinto actual. Este orden está constituído por la primacía de la *actualidad* sobre la *virtualidad* o potencialidad, del hábito sobre la negación. Antes está para el término, en cuanto término, su ser, actualidad, que su no-ser, virtualidad, y antes está para el conocimiento, en cuanto conocimiento, *lo que es* el término, actualidad, que *lo que no es*, virtualidad.

([25]) "qua *penetratur* id quod actualiter in objecto invenitur".

B) Conocim. confuso actual: No se penetra la esencia del objeto, sino que se le conoce como tal: cuerpo como cuerpo, animal como animal, sin tener aun una razón clara de dichas substancias. Es un conocimiento vago acerca de una sustancia dada (ciencia "quia" o de comprobación de un hecho ([26]).

C) Conocim. distinto virtual: Se conoce el todo universal con sus partes subjetivas: v. gr., el género animal con sus diferencias racional e irracional ([27]).

D) Conocim. confuso virtual: Se conoce, v. gr., el concepto de animal (género) sin conocer los inferiores o especies, sin atender explícitamente a que sea racional o irracional ([28]).

ORDEN:

"Via originis", por razón del proceso cómo se origina el conocimiento, está claro que antes conocemos en un objeto lo que éste tiene de actual, pero, *en confuso*. Por ej.: primero considero los conceptos de cuerpo, hombre, animal, etc., como substancias diferentes ([29]).

Después considero lo que tiene de virtual, *en confuso*, v. gr.: cuerpo, hombre, animal, etc., como substancias diferentes que pueden tener derivaciones o inferiores ([30]).

A continuación, lo que tiene de actual, pero ya *distinto:* v. gr. considero la razón de cuerpo, hombre, animal; me fijo en su concepto *esencial*, en la razón formal por la cual se distinguen entre sí ([31]).

Por último, conozco lo que un objeto tiene de virtual, ya *distintamente:*

---

([26]) "qua *citra penetrationem* cognoscitur id quod actualiter in objecto invenitur".

([27]) "qua objectum *penetratur* secundum id quod virtualiter in ipso includitur".

([28]) "qua objectum secundum id quod virtualiter in ipso includitur *non perfecte* cognoscitur".

([29]) "cognoscitur substantia in seipsa non penetrando tamen".

([30]) "corpus animatum et animal cognoscuntur non componendo cum inferioribus suis".

([31]) "et qua homo quidditative cognoscuntur".

v. gr., conozco la razón de hombre, animal, cuerpo, con sus respectivas derivaciones o inferiores (32).

CONCLUSION: "Primum cognitum est semper in ordine cognitionis *confusae actualis*".

* * *

## ESQUEMA

A) Confuso "actual": cuerpo, hombre, animal, como substancias diferentes; pero, sin analizar la razón esencial de su diferencia. (Como "algo"...)

B) Confuso "virtual": cuerpo, hombre, animal, como substancias diferentes y con derivaciones, pero, sin notar la razón formal ni de ellas mismas ni de sus derivaciones.

C) Distinto "actual": cuerpo, hombre, animal, conociendo la razón *formal* de su diferencia. Las conozco como *esencias* distintas. Una cosa es conocer como diferente y otra como distinta. La diferencia es numérica, la distinción es específica.

D) Distinto "virtual": cuerpo, hombre, animal, *distintos* en sí y *distintos* en sus diferencias respectivas.

Luego, lógicamente deduzco, que para agotar todo lo "implícito" debo agotar ante todo lo "explícito". Como si queriendo agotar las partes proporcionales de un continuo, debo antes agotar las partes alícuotas del mismo.

* * *

Afirma Cayetano que el "primum cognitum" es el ser, conocido con un conocimiento confuso "actual", contra Escoto, quien afirma que es el ser, conocido con un conocimiento distinto "actual", o en la especie especialísima, pero, contenida en el género, lo que equivale a conocer el ser en la "virtualidad" de un concepto distinto o claro. Es una mirada que proviene del vértice de una pirámide, o si se quiere, es conocer al árbol en la semilla.

Me pregunto ahora: ¿por qué puedo considerar antes la razón de ser en confuso sin considerar la substancia, el accidente, etc., y demás grados metafísicos?

Porque entre ellos no existe un *orden esencial de origen* con respecto al ser *en general* (33) (concepto quasi-innato). El orden media entre las razones particulares de los seres; entre la substancia y el accidente, viviente

---

(32) "qua substantia jam cum suis inferioribus perfecta cognitione componitur totum universale".

(33) "Inter conceptus actuales confusos praedicatorum quidditativorum *non est essentialis ordo originis*".

y cuerpo, etc.; no puedo pasar o saltear la substancia para tocar el accidente: luego, entre estos conceptos sí que existe un orden esencial de origen, pero, no así entre la razón general de ser y estos seres como "tales".

Más claro: los seres sensibles, bajo la razón de ser, no contienen orden esencial de origen *distinto*, sino se han como mera relación; así como la "corporeidad" (34) —dice Cayetano— es algo común a toda la materia, y la materia no sólo se distingue por la sola razón de corporeidad, sino por los diversos grados de corporeidad, que son las formas, estableciéndose así un orden esencial de origen distinto, no entre la corporeidad abstractamente tomada o considerada, sino entre las *formas* corpóreas entre sí, del mismo modo, el orden esencial de origen distinto no se establece entre el concepto generalísimo de ser (que es una forma común al entendimiento) y los demás seres como "tales", sino entre estos tales entre sí, de manera que bien puedo considerar el ser con un concepto confuso actual, prescindiendo de si es o no substancia, accidente, relación, cantidad, cualidad o cualquier otro predicamento; pero, no puedo considerar después un ser en particular, v. gr.: la substancia "penetrative" conocida, sin distinguir en ella su relación con el accidente y demás, porque aquí media un orden esencial de origen *distinto*.

Así queda resuelta la dificultad de Antonio Trombetta, mencionada por Cayetano, ya que el concepto de ser no nos aleja, porque él no está actualmente vinculado a ningún ser en particular, y es trascendental (35) a todos, de manera que por medio de él llegamos al conocimiento de los demás seres; el concepto confuso actual del ser no existe dependientemente de otro superior, sino que existe independientemente: luego, no es obstáculo para conocer, sino al contrario, el "primum cognitum". Además, siempre se pasa de lo compuesto a lo simple, del análisis a la síntesis, del ser a la esencia como decía Santo Tomás en su famoso Opúsculo, de lo actual a lo virtual, de la especie al género.

*Principio básico de Cayetano:* "ENS CONCRETUM QUIDDITATI SENSIBILI EST PRIMUM COGNITUM COGNITIONE CONFUSA ACTUALI".

Para explicar la naturaleza del ser sensible captado en su quiddidad, Cayetano advierte una triple actuación que el ser ejerce sobre el acto de nuestro entendimiento:

---

(34) "unde sicut inter formam corporeitatis et alias est ordo essentialis, non autem inter alias formas inter se: ita inter conceptum entis et alios, non autem inter alios inter se...".

(35) En oposición a predicamental, vale decir, no encerrado en ningún género unívoco. Como se ve "trascendental" nada tiene que ver aquí con la acepción kantiana del vocablo.

a) El ser abstraído con abstracción total, pero, con abstracción total de especies y géneros, no de individuos, es decir, no abstraída la diferencia *numérica;* puedo abstraer animal y racional y quedarme con la única razón de Pedro (individuo), abstraigo la animalidad y la racionalidad y me quedo con la noción de hombre en general ([36]);

b) El ser abstraído con abstracción formal de especies y géneros ([37]) en la anterior abstracción abstraía el *todo potencial* dejando únicamente al individuo, y era una abstracción confusísima, porque no contiene o no deja ningún elemento para discernir al individuo aislado. Ahora abstraigo lo *formal del todo potencial* que es la diferencia, abstraigo racional del género animal, unida por la especie: animal-racional;

c) El ser abstraído de lo individual ([38]) (confuso actual).

Abstraigo la diferencia numérica.

El ser abstraído con abstracción *formal* es el objeto propísimo de la Metafísica ([39]) (¡forte adhuc viris doctissimis non innotuit!).

El ser abstraído de lo individual, pero, sin prescindir de la especie y el género, es el "primum cognitum", es la quiddidad del ser sensible concreto. ("algo"...)

Así como hay dos modos de composición —continúa Cayetano— materia y forma, todo universal y partes subjetivas, es decir, composición de partes quidditatis y de partes subjetivas o lógicas, así hay también una doble abstracción:

A) Por la que algo formal se abstrae de lo material, ([40]) v. gr. la cantidad abstraída de la materia, es decir, una parte quidditativa abstraída de otra parte quidditativa.

B) Por la que un todo universal o potencial o genérico se abstrae de las partes subjetivas, ([41]) v. gr.: animal abstraído de león o buey.

En la primera se abstrae la parte formal del todo específico, se abstrae la forma metafísica del supuesto: la humanidad abstraída del sujeto o compuesto, que tiene esa forma que es el hombre ([42]).

---

([36]) "non dico a singularibus sed a speciebus et generibus".
([37]) "abstractio formalis, similiter a speciebus et generibus".
([38]) "abstractum tamen a singularibus".
([39]) "est terminus metaphysicalis".
([40]) "qua formale abstrahitur a materiale".
([41]) "totum universale abstrahitur a partibus subjectivis".
([42]) "quod abstrahitur est ut *forma* ejus".

En la segunda se abstrae el "todo universal" predicable de los inferiores: hombre, abstraído de Juan, Pedro, etc.... (43).

Cito unas palabras claras del P. Gredt: "Dicitur abstractio totalis, quia abstractum se habet ad inferiora, a quibus abstractum est, tanquam "totum" includens ea implicite potentialiter: abstrahit non explicando differentias inferiorum, continendo tamen eas implicite potentialiter".

## DIFERENCIAS:

A) :

- *Abstracción formal:* queda deslindado el concepto formal y el material, la parte y el todo, la diferencia y el género. La forma del círculo puede abstraerse de la materia del círculo (44).
- *Abstracción total:* el concepto abstraído no incluye el término individual del cual se abstrae; v. gr.: hombre prescinde de Juan, etc. Hay dos conceptos: lo que hay de hombre y lo que hay de *tal* hombre, por lo menos el segundo está implícito en el primero (45).

B) :

- *Abstracción formal:* abstrae la actualidad, la claridad, la inteligibilidad (46).
- *Abstracción total:* abstrae la confusión, la oscuridad inherente a la virtualidad o todo potencial (47).

---

(43) "est ut *totum* universale".
(44) "seorsum uterque conceptus completus habetur".
(45) "non remanet seorsum uterque conceptus completus, ita quod alter alterum non includit".
(46) "oritur... actualitas, distinctio est intelligibilitas".
(47) "oritur... potentialitas, confusio et minor intelligibilitas".

C) :
- *Abstracción formal:* abstrae en ella lo más inteligible "quoad se", aunque no "quoad nos". El constitutivo íntimo de un ser (48).
- *Abstracción total:* abstrae lo más inteligible "quoad nos": el género, pero, a medida que se prescinde de la diferencia más potencial se vuelve un ser, y por ende, menos inteligible "quoad se"... (49).

D) :
- *Abstracción formal:* especifica a las ciencias; da un nuevo grado de "scibilidad" (50).
- *Abstracción total:* no especifica, reduce a univocidad a todas las ciencias, porque quita la "scibilidad", quitando la especie y el género (51).

HÉCTOR JORGE ANDERI C. M. F.
Profesor de Filosofía en el Colegio Máximo de los P.P. del Corazón de María.
Villa Claret - Córdoba.

---

(48) "quando aliquid est abstractius tanto est notius naturae".
(49) "quanto est abstractius tanto est notius nobis".
(50) "penes diversos modos abstractionis formalis scientiae speculativae diversificantur".
(51) "communis est omni scientiae".

# NOTAS Y COMENTARIOS

## REFLEXIONES FILOSOFICO-TEOLOGICAS EN TORNO AL DON JUAN

Pocas son, en realidad, las figuras literarias que gozan de la popularidad y universalidad de que disfruta Don Juan. El inteligente crítico Pre. Arteaga calificaba, en el siglo XVIII, al famoso burlador como: "La figura más teatral que pisara tablas". Y tenía razón. Hay en Don Juan brillo y exterioridad, espejeo y miraje, frívola seducción y encanto meteórico, cualidades, todas ellas, de innegable valor teatral. En la figura, temperamento y carácter de Tenorio además, reúnense y se complementan todas las ventajas, las pompas y los más codiciados dones mundanos. En él se dan el brillo de la imaginación y la madurez de un coraje físico, la volubilidad del pensamiento y la superficialidad de juicio y conducta, la prestancia corporal y el donaire y garbo de gesto y maneras. Su linaje, por otra parte, es alto y principalísimo, el caudal más que abundante y de abolengo y rumbo las amistades y parentela. Don Juan es también espadachín y bravo. Sabe cumplir con ciertas deudas y compromisos que el mundo llama de honor, deudas ligeras, superficiales, que no tienen de morales más que el nombre pero que alcanzan a compaginar una situación dudosa y satisfacer conciencias poco exigentes. De todo ello, brota el teatralismo irrefutable de Don Juan y, al mismo tiempo, la razón, el porqué de su inmensa popularidad.

Mucho teatro, mucho mundo y mucha carne lleva a la espalda, sin duda, la figura del Burlador. Todo en él responde a un deseo ilimitado de gozar. Su sensualidad no conoce vallas ni fronteras. En su apretado egocentrismo quisiera, Don Juan, someter el mundo entero a su capricho. Porque no es sólo, Tenorio, como frecuentemente se le supone, el burlador de mujeres. En realidad, este vicio no es más que un vicio de los muchos que componen su ancha psicología. A Don Juan se le adivina sibarita, egoísta, inescrupuloso, ladrón y hasta asesino. En el alma de Tenorio caben todas esas desvergüenzas y todos esos abismos, ya que es el ancla y eje de su espíritu, la soberbia, la soberbia satánica, de calibre, consistencia y envergadura so-

brehumanas, la que constituye el rasgo fundamental, esencial y primario de su auténtica psicología.

Muchos han sido, en verdad, los que han visto y estudiado a Don Juan. Desde el día y momento que Tirso le diera vida innumerables han sido los escritores, músicos y poetas que han encontrado, en la riquísima mina psicológica de Don Juan el venero inexplorado para hurgar en él. ¡Hay tanto que decir del Burlador! ¡Son tantas las facetas de su espíritu! Que por ello se les halla a muchísimos razón. Porque en la maciza personalidad moral de Tenorio se encuentran mil aspecto psicológicos diversos, a los que Tirso de Molina, el teólogo, encerró, o mejor, recogió, en una cualidad directora o vicio: el de la soberbia humana frente a Dios pero, a la que sus sucesores, en la creación de Don Juan, dejaron de lado, enceguecidos por la atracción, simple y exclusivamente, humana del Burlador. Por ello, le han pintado calavera, trasnochador y juerguista, jugador y corredor de aventuras, sin mayor elección ni precio, factible de enamoramiento, romántico y, hasta sentimental, cuando no, apto para integrar un "guignol", es decir, para ser considerado como un títere, como sangrientamente le juzga el francés Edmundo Rostand.

Y es esto lógico. Al despojar a Don Juan de su soberbia le arrancan su grandiosidad, le empequeñecen, le disminuyen, le desmenuzan. Don Juan es grande por su rebeldía, por esa rebeldía mefistofélica que tan bien supo expresar Carducci en su "Himno a Satán", rebeldía, mezcla de maldición y blasfemia que se yergue y levanta, atropellando todo respeto, toda sumisión, toda ley de Dios. Don Juan es el maldito, el réprobo, el Satanás hecho carne, el empedernido que ríe ante la advertencia del morir y a la que pretende borrar con aquel "qué largo me lo fiáis" que va escalonando su diabólica existencia.

Frente al Don Juan de Tirso, ¡qué pequeños y qué lejanos aparecen los restantes Don Juanes! Sólo Baudelaire, como muy bien comenta Ramiro de Maeztu en su estudio sobre Don Juan, supo captarle en toda su exacta, real y total idiosincrasia. Aquel Don Juan que nada turba, que nada conmueve, que nada ni nadie arranca de su empecinada soberbia, recogido en sí mismo, los brazos cruzados, camino al infierno, deja levantarse a su paso la condenación de sus hechos, mientras él, impávido ante la sentencia dictada, ante el veredicto sancionado, permanece en su rebelde espíritu, desafiante, obstinado, enraizado, con toda su voluntad, con toda su alma, en su inconmensurable rebeldía. Ese Don Juan de Baudelaire es el mismo Don Juan de Tirso. Tanto el Burlador de Molina como el Burlador de Baudelaire son el Espíritu del Mal encarnado en un hombre. Los Burladores restantes son simplemente, y tan sólo, espíritus de hombre.

★ ★

¿De dónde sacó Molina la figura de su Don Juan? Conocidas son entre los eruditos de crítica literaria, las tesis sustentadas. Arturo Farinelli, el erudito itálico, se aventuró a decir que bien prodría ser el Renacimiento italiano la época creadora de Don Juan. Hoy, después de las labores de análisis llevadas a cabo en la poesía y relatos populares europeos y en el mismo acervo literario español, no aparece esto como verdadero ni aún como probable. El teatro hispano cuenta con dos apariciones donjuanescas anteriores al Burlador de Tirso, son ellas: "El Infamador" de Juan de la Cueva y el héroe de "La Fianza Satisfecha" de Lope. Sin embargo, a pesar de esta innegable realidad, no puede sostenerse, en rigurosa lógica, que hayan sido estas dos apariciones las fuentes exclusivas de las que manó la notable creación de Molina. El Don Juan, si bien se analiza, es múltiple. En él, como acertadamente observa el crítico Said Armesto, destructor de la tesis "farineliana" del origen italiano del Burlador, deben distinguirse, lo menos, dos partes esenciales: la del seductor de mujeres, por un lado, y por la otra, el macabro banquete.

Sobre la primera, aunque mucho y frecuentemente se ha estudiado y estudia, no ha brotado aún la tesis de ese origen real y lógico que podría terminar con la curiosidad y búsqueda de críticos y eruditos. Se habla del "Larva Mundi" del Pre. Adrián Poirtiers, de las representaciones jesuíticas de Ingolstadt, cuyo título, en su idioma original, es el de: "Von Leontio, einem Grafen welcher durch Machiavellum verführt, ein erschehrecklicher Ende genommen" y que en castellano podría traducirse por: "Del conde Leoncio quien, seducido por Machiavelo, tuvo mal fin". Pero estas representaciones, que en su tiempo parecen haber tenido gran importancia, datan de 1635, más o menos, por consiguiente posteriores al Burlador de Tirso, lo que daría lugar a la justificada sospecha de haber sido aquéllas las influenciadas por la creación del monje español.

Sobre la segunda parte o sea la que del origen y causa del fúnebre banquete trata, mucho y muy claro es lo estudiado. Romances y leyendas populares de España, Portugal, Francia, Alemania, Dinamarca y hasta de la lejana Islandia, de él relatan. Son casi siempre, la narración del joven desaprensivo al que una falta de respeto lleva al desagradable encuentro y y conversación con un muerto.

Frecuentemente, lo accidental de la conseja varía, siguiendo, como es de justicia, las costumbres, pareceres, sentimientos e idiosincrasias de los diversos países adonde aquélla se narra. Pero, el fondo es el mismo: la intervención de lo sobrenatural terrífico, causado por la blasfemia y la torpeza. Las "Legendas Brétonnes" de D'Amezeuil; los "Derniers Brétons" de Emile Souvestre, las "traditions et Superstitions de la Hauté Brétagne"

de Lébillot; la "Thjodsogür Islenghar" de Anason; las consejas populares portuguesas, de los Algarves, recogidas por Reis Dámaso y publicadas por Teófilo Braga, así como los encontrados por Pedroso, muestran un origen común cuya raíz habrá que encontrarla en la misma conciencia humana, en aquel respeto intuitivo de lo sobrenatural y también ¿por qué no? en aquella vanidad humana, fátua y rebelde, que duerme sofocada por el lógico respeto de lo que no alcanza a comprender.

España, y esto es lo que para el estudio que hacemos más importa, posee, entre sus innumerables romances, muchos sobre dicho tema. Galicia, León, Madrid, tienen sus ejemplares. Famosísimo y popularísimo es el recogido por Juan Menéndez Pidal, hermano del célebre Don Ramón, en Curueña, provincia de León, lindando con Asturias y que dice así:

Pa misa diba un galán,
caminito de la iglesia
no diba por oir misa
ni pa estar atento a ella
que diba por ver las damas,
las que van guapas y frescas.
En el medio del camino
encontró una calavera:
mirárala muy mirada,
y un gran puntapié le diera:
arrengañaba los dientes
como si ella se riera.
"Calavera, yo te brindo
"esta noche a la mi fiesta".
"No hagas burla, caballero,
"mi palabra doy por prenda".

Luego, sigue el aturdimiento del atrevido mozo, la llegada del anochecer, la venida de la calavera al convite, el alarde, entre rebelde y fatuo del galán, a la vista del macabro huésped; la invitación de éste a su ofensor, la visita al cementerio o mejor a la sepultura que en la iglesia se encuentra.

Los finales de dichos romances son diversos. Galicia salva al atrevido burlón. En sus relatos entre la conferencia con sacerdotes, curas

o abades, la recepción de sacramentos, el portazgo de reliquias y hasta ornamentos sagrados, lo que le valen el perdón de la vengativa calavera que se contenta con sermonear al mozo como en el romance de marras que concluye:

"Vuélvete para tu casa,
"villano y de mala tierra;
"y otra vez que encuentres otra,
"hácele la reverencia
"y rézale un pater noster
"y échala pa la huesera;
"así querrás que a tí hagan
"cuando vayas de esta tierra".

En este romance, a poco que se analice, surgen dos cuestiones: una, la del carácter del mozo: liviano, irrespetuoso, librepensador, sensual y burlón (cualidades todas ellas del futuro Don Juan) y el premio que el dicho mozo recibe, que en el romance no pasa de susto, aunque de calibre más que regular, pero que en Tirso alcanzará los ribetes de todo un problema teológico y moral.

De estos dos motivos, el de la irreverencia y el del desquite ultramundano, encerrados ambos en los romances populares, a los que sin duda conoció el de Molina, aunque bien pudieron, por aquel entonces, no andar envueltos en formas poéticas sino en simples consejas, cuentos y leyendas, creó, el monje mercedario, su "Burlador de Sevilla" y su "Convidado de Piedra", compaginando, con estos dos aportes, un solo drama, una sola figura, una sola historia: la del disoluto empedernido al que nada ni nadie arredra y a quien la Providencia, por boca del criado, advierte, la que permite, para lograr su arrepentimiento y penitencia, la presencia visible de una de sus víctimas y, que por último, impenitente, descreído, a pesar de tanta advertencia y aun milagro, rebelde, sombrío, entra en la condenación eterna.

Así, de leyenda folklórica pasa, el cuento aludido, a drama teatral y el galán leonés, gallego, asturiano, alemán, danés o bretón se convierte en el sevillano Don Juan que tanto mundo tornará a recorrer y tanta razón a seducir. Porque Tirso, como buen teólogo y como buen moralista, no podía contentarse con trazar una figura más de aquel condenado en ciernes que tanto se ventilaba por España y por el mundo, y a esa desaprensión e irrespeto, a esa fatuidad y ligereza, a esa sensualidad de esbozo que contiene aquello de "que diba por ver las damas", le buscó "problema" y así nació Don Juan.

Para Molina, no es lo principal de la historia la bravuconada al muerto, ni su venida, ni la visita a la sepultura de la iglesia, ni la insaciable carnalidad de Tenorio siquiera. Para el monje mercedario, Gabriel Tellez, gran teólogo, lo principalísimo del asunto es su aspecto teológico-moral; es la soberbia de Don Juan frente a Dios, es su empecinamiento en el mal a pesar de advertencias y milagros. Por ello, toma el burlar a las mujeres como una de las causas que condenarán a Don Juan y que va comprendida, encerrada, contenida, envuelta, en esa su sobrehumana soberbia. Porque el pecado carnal, por más repugnante que pueda aparecer, no tiene la envergadura del de la soberbia, ya que es aquél pecado de carne y es éste pecado de espíritu. Pero, el primero es contenido, en la psicología de Don Juan, en el segundo. Aquél es visible a ojos visibles; el segundo está presente sólo a los ojos de Dios.

Por otra parte, Tirso comprendió acabadamente lo que de un Don Juan popular podía sacar para crear, con él, una tesis teológica y moral. La extraordinaria figura del Burlador debió atraer desde el primer momento la atención y el entusiasmo de los públicos. Su conducta y su fin debieron interesar poderosamente el pensamiento y la imaginación de las gentes que seguirían su desarrollo con renovada curiosidad. Por ello, le escoge, el mercedario, y le pinta galán y seductor, noble de cuna y rico en dineros, hermoso de estampa y fascinador de trato. Tirso creyó hallar y halló en aquellas popularísimas leyendas de jóvenes osados e irreverentes y de tétricos aparecidos, el germen de la tesis que en el cerebro le bullía. Por eso, compagina el pecado carnal con la soberbia, pecado que clama castigo de Dios quien, en su misericordia, "no quiere la muerte del pecador" sino que se convierta y viva pero, que en Don Juan, firme en su rebeldía, no alcanza a provocar el arrepentimiento, no por falta de misericordia en Dios sino por carencia de voluntad en Don Juan.

★

A poco que se lea, atenta y detenidamente, "El Burlador de Sevilla" y "El Convidado de Piedra", salta a la vista la innegable intención moralizadora de su autor. Fiel a esta tesis no recurre, Tirso, para su héroe, a añadiduras sentimentales ni a recursos literarios como más tarde han de recurrir sus sucesores en la pintura de Don Juan. Para Molina, el Burlador representa un caso de estricta justicia, a quien la Providencia hace llegar aquello de:

"Adviertan los que de Dios
"juzgan los castigos grandes,
"que no hay plazo que no llegue
"ni deuda que no se pague".

De este enraizamiento de Don Juan con la teología moral nace su fuerza, nace su grandiosidad. Don Juan es un titán, un coloso, un gigante de la maldad.

Don Jacinto Grau, en un estudio sobre el Tenorio, apunta una observación de Pí y Margall, que dice: "El catolicismo de Don Juan permite ver a éste en un plano trágico que le iguala al ángel rebelde en soberbia". Yo no diría: "El catolicismo de Don Juan" sino más bien "El catolicismo de su autor", gracias al cual adquiere su creación los perfiles de lo inmenso y de lo sobrehumano. Porque no puede negarse que un Don Juan como el de Puchkin, el de Dumas o el de Zorrilla no pueden aspirar, no ya a la personificación del mal pero, ni tan siquiera a la pretensión de ser considerados como hombres intrínsecamente malos, pues comienzan por compadecer y terminan por enamorarse, razones muy poco convincentes para aspirar al premio máximo de maldad.

¿De dónde le nació a fray Tellez ese deseo moralizador en su Don Juan? No son tantas, es verdad, las noticias de su vida y sentimientos, para que por ellas pueda colegirse, de manera absoluta, la realidad de esta aseveración.

Buena parte del siglo XVII y todo el XVIII ignoraron a Tirso. Fué recién el XIX con Dionisio Solís, Agustín Durán, Hartzenbusch, Cotarelo Mori, Menéndez y Pelayo, Menéndez Pidal, Víctor Said Armesto, Muñoz Peña, Serrano y Sanz y, principalmente, Blanca de los Ríos de Sampérez que ha contribuído a informarnos sobre el físico, nacimiento, muerte, conventos, viajes ,actividades y sobre todo, producciones literarias del famoso mercedario, entre las que se destacan "con poderoso realismo dramático", según el crítico Angel Valbuena, su teatro bíblico.

¿Quién puede olvidar al mentar el teatro de Molina, su célebre "Condenado por Desconfiado" que contiene en su tesis las celebérrimas doctrinas sobre gracia y predestinación, según el pensar de los teólogos Bañez y Molina? Es en él que aparece Tirso como teólogo y teólogo eminente. Así lo atestigua la extremada habilidad con que pudo y logró llevar al teatro exposición tan ardua y dificultosa como la que en el "Condenado" se ventila. Tirso fué teólogo también por la acabada compaginación de sus escenas bíblicas y teólogo de mérito debió ser considerado por sus superiores para que cargos tan honrosos e importantes en la Orden Mercedaria se le confiasen. Por ello, al analizar al "Burlador" puede repetirse lo dicho por Menéndez y Pelayo al estudiar el "Condenado": "De la conjunción de un gran teólogo y de un gran poeta en la misma persona pudo nacer este drama único", con la añadidura de no olvidar que en el "Burlador de Sevilla" júntanse además un gran conocedor del mundo y un gran conocedor del tea-

tro. Porque todo eso se observa nítidamente en la creación del famoso Don Juan.

Hoy nos resulta difícil el comprender el porqué de tales creaciones teatrales. El llevar a la escena temas tan abstractos y profundos, tan sutiles e inmateriales, en una palabra, tan alejados y extraños al común sentir de las gentes de nuestro tiempo, nos aparece hoy como incomprensible, como utópico y casi como irrealizable. No acontecía esto así en épocas de Molina. Es el teatro siempre efecto o resultante del gusto e interés colectivos. En él refléjanse las preocupaciones, maneras, deseos y costumbres generales. En consecuencia, preciso es el comprender que aquel teatro religioso obedecía al sentir y gustar populares que penetraban, analizaban y entendían las tesis presentadas con absoluta integridad. Por ello, el problema de Don Juan no pudo ser para aquel público, el del calavera, más o menos de envergadura y éxito, el del espadachín y aventurero o el del sentimental insatisfecho, como más tarde nos lo presentan los autores modernos. Para el público español de aquel tiempo, Don Juan es el rebelde a la gracia divina, el pecador tenaz que desafía la misericordia providencial, de la que se burla con cada mala obra, con cada nueva fechoría. Porque Don Juan insiste en el pecar, pecando con renovado ardor, dándose a ello con todas las fuerzas de su ser, con todo el ímpetu gigante de su voluntad, con todas las potencias de su alma enérgica, mientras ríe de la eternidad, creyéndose, él mismo, eterno en el tiempo.

España y su público debieron ver a Don Juan así. Conocieron ellos por aquel tiempo la herejía luterana, el divorcio inglés con el Papado, las luchas y reuniones tridentinas, las reformas conventuales. En realidad, de todas ellas participó, de una manera u otra España. Carlos V, el emperador. luchó contra el monje rebelde, en campos de Alemania. Catalina de Aragón, hija de España, fué la primera víctima de la veleidad real británica, la que tantos y tan graves males había de acarrear a la causa de Dios y de su Iglesia. Magníficos teólogos hispanos asombraron las reuniones conciliares de Trento y Teresa, "la fémina andariega" como un prelado la moteara, luchaba en tierras españolas por la disciplina, el orden y la medida monasteriales.

Allí estaban además sus místicos y sus ascetas, sus apóstoles y sus poetas. Luis de León, el de Granada, Juan de la Cruz, el de Avila, fray de los Angeles, Pedro de Alcántara y la misma Teresa de Avila. Allí habían quedado, imprimidos y presentes, sus exhortaciones y consejos, sus penitencias y sedes de eternidad, sus hambres de amor y de cielo. Todo ello lo había visto España y lo sabía su pueblo. ¿Qué extraño pues que un monje,

teólogo por añadidura, dotado de extraordinario talento teatral presentara a la escena un tema de alta teología moral?

Aires de herejía por otra parte soplaban por el mundo y, aunque preservada de ellos España, nunca estaría de más la implantación de una prueba que hacía recordar a esas gentes, apasionadas y bullangueras, ebrias de hechos pasmosos y de visiones de gloria humana, la existencia de una justicia más alta, de un orden que no termina y de una sanción que espera.

Bien sabía, por otra parte, Tirso, con quienes tenía que habérselas: grandes infatuados de gloria y honores, damas orgullosas o de más que mediana vanidad, soldados de mil campos de batalla diferentes, burgueses asustadizos, "pícaros", rústicos, tal vez, para quienes contaba el lujo y la magnificencia, el desenfreno y el vicio, el desorden y el orgullo. Todo ello lo pintó en Don Juan.

Tellez, a fuer de buen asceta, sabía del encanto diabólico, de su espíritu fascinador, de sus mágicos atractivos. El Burlador los posee. No es él apocado y cobarde, ni cínico es siquiera, como luego quiso hacerle Molière. Don Juan es soberbio y entero. Lleva hasta el tuétano la fuerza de su maldad. Por ello, le dibuja Tirso a grandes rasgos, durante el desarrollo de su drama, utilizando, al llegar a su fin, toda su sutileza de teólogo acabado, toda su finura de artista talentosísimo, toda su incisiva penetración de narrador.

Conocidas son, y mucho, las diversas y variadas aventuras de Don Juan. Casi todos los escritores que de él han tratado las relatan. Nápoles y Sevilla, la pescadora o la labriega, la novia burlada, Isabela y Tisbea, Doña Ana o Doña Inés, casi siempre lo mismo ,variaciones de nombres o de episodios a veces, pero siempre el mismo fondo, el mismo motivo: el disoluto, las aventuras y, una noche, la aparición terrífica, la que algunas veces, logra de manera indirecta, es verdad (pues como directa interviene el amor), la salvación de Don Juan y otras, sin nombrar al amor, condena, por justicia de Dios, los crímenes del Burlador.

Es precisamente en las últimas escenas del drama de Molina y muy particularmente en la que trata de la muerte y condenación de Don Juan, donde mejor y más acabadamente se observan las radicales diferencias de intención que pudieron guiar las varias inteligencias que, en el correr de los tiempos, pintaron la psicología de Don Juan.

La muerte del "Burlador de Sevilla" constituye, en el drama de fray Gabriel, su episodio cumbre. Ninguno de los autores subsiguientes supo penetrar, tan honda y sutilmente, en esa veta trágica que se abre con la desaparición definitiva de Tenorio. Aunque la muerte del "Disoluto" de Goldoni no carezca de vigor y grandiosidad, aunque tanto Puchkin cuanto

Dumas y el popularísimo Zorrilla supieron cambiar el eterno destino de Don Juan, gracias a la intervención de una mujer enamorada, reminiscencia del "Fausto" de Goethe, no alcanzan, ni remotamente, con sus descripciones dramáticas o sentimentales, la fuerza y el empuje de la última escena de la vida terrestre del Don Juan de Molina. Y es que en Tirso se advierte al teólogo y se observa al moralista. Porque todos han sabido pintar la aparición del Comendador; muchos, la visita de Tenorio al cementerio, pero, ninguno pudo captar, como lo hace Molina, ese instante fugaz, imperceptible, sutilísimo, que va de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad. Eso sólo lo logra Tirso, mas no en virtud de su indiscutible talento de artista o de literato, sino en virtud de su conocimiento teológico, por el que toma, todo su drama, los tintes de aquel problema, como a principios de este ensayo se dijera.

Este final, este momento, este broche, con que se cierra, trágicamente, la existencia mundana del Burlador va perfilándose, lenta y seguramente, por el transcurso del drama. Unas veces será el consejo y advertencia de Catalinón, el criado; otras, voces misteriosas y lejanas que tratan, con su canto y misterio, de despertar la dormida conciencia de Tenorio, para recogerse, todo el enfoque, en la presencia fúnebre del Comendador, quien logra, por un instante, quebrar la indiferencia espiritual de Don Juan.

Es esa presencia, macabra y suprasensible de Gonzalo de Ulloa, la víctima de de Don Juan, la que despierta en la frágil memoria del Burlador el recuerdo de un mundo distinto, lejano y posible del que ordinariamente no se torna. Ante ella, salta la fe de Tenorio:

"Qué quieres,
sombra o fantasma o visión?
Si andas en pena o si aguardas
alguna satisfacción
para tu remedio, dilo,
que mi palabra te doy
de hacer lo que me ordenares.
¿Estás gozando de Dios?
¿Dite la muerte en pecado?
Habla, que suspenso estoy".

Así interroga Don Juan.

Pero ese despertar de la conciencia de tenorio es fugaz. Apenas la invitación del Comendador recibida, termínase la emoción del Burlador.

"¡Válgame Dios! todo el cuerpo
se ha bañado de un sudor,
y dentro de las entrañas
se me hiela el corazón.
*Cuando me tomó la mano,*
*de suerte me la apretó*
*que un infierno parecía,*
*jamás vide tal calor.*
Un aliento respiraba,
organizando la voz
tan frío, que parecía
infernal respiración.
*Pero todas son ideas*
*que da la imaginación;*
el temor y temer muertos
es más villano temor:
que si un cuerpo noble, vivo,
con potencia y con razón
y con alma, no se teme,
quién cuerpos muertos temió?
Mañana iré a la capilla
donde convidado soy,
porque se admire y espante
Sevilla de mi valor".

La fe de tenorio, un momento despierta, ha tornado a morir. El envío de Dios, quien agota misericordia y paciencia, no quiebra la perversa voluntad de Don Juan. Antes que el remordimiento y la penitencia ama, el Burlador, el deslumbre: "Porque se admire y espante Sevilla de mi valor". Por ello, irá el Tenorio, a la capilla del Comendador. Gusta aquél del aplauso y del asombro, de la admiración y del pasmo. Todas las fuerzas y poderes, se estrellan contra la soberbia de Don Juan. El ha de ser el centro del universo, el punto de los valores, la fuente del inagotable gozar, la muralla de la ambición y del orgullo, para la que no puede haber vallas ni apreturas, limitaciones ni impedimentos. El mundo ha de ser suyo por cuanto al mundo, hasta ahora, el Tenorio, ha vencido. Sólo le falta, a Don Juan, el vencer a Dios. Y es con ese designio que se encamina el Burlador, al fúnebre convite de Ulloa.

Todo el contenido nuclear de la tesis de Molina, todo el meollo básico de su pensamiento, toda la intención moralizadora perseguida, por el monje

mercedario, a través del drama, se encierran en aquellas breves páginas que van desde la conversación de Don Juan con su criado, en una calle de Sevilla, hasta el instante, en la iglesia, de su inesperada muerte.

Tornan a resaltar, en esas escenas, la desaprensión, ligereza, orgullo y amor fatuo del Burlador:

"Sólo aquel llamo mal día
aciago y detestable
en que no tengo dineros,
que lo demás es donaire".

Don Juan:

"Otro negocio tenemos
que hacer, aunque nos aguarden."

Catalinón:

"¿Cuál es?"

Don Juan:

"Cenar con el muerto".

Catalinón:

"Necedad de necedades".

Don Juan:

"¿No ves que dí mi palabra?"

Catalinón:

"Y cuando se la quebrantes
¿qué importa? ¿Ha de pedirte
una figura de jaspe
la palabra?

Don Juan:

"Podrá el muerto
llamarme a voces infame".

Siempre en la psicología de Tenorio despierta el puntillo del honor, que en este caso, no es más que la demostración y prueba de un inconmensurable amor de sí mismo. Por alardear de bravo y "porque se admire y espante Sevilla de su valor" no ha titubeado Don Juan, en su visita a la iglesia. Sabe que con ella conseguirá un jalón más en la admiración espantada de las gentes, con lo que ha de crecer su renombre y crecerá su orgullo. La presentación ultramundana del Comendador cuyo fin fuera la de provocar la reflexión y el arrepentimiento de Don Juan, no provoca en éste más que su egocentrismo, agigantando su culpa. La consecuencia del hecho, en lugar de redundar en gloria de Dios, redunda en gloria de Don Juan. El

Burlador, como siempre, tuerce y desvía la acción providencial, trasladando su dirección final de lo divino a lo humano, de Dios al hombre, del Omnipotente a su persona. Pero ello, no será de más duración que el tiempo. Dios y la eternidad, inmutables, aguardan. La hora de Tenorio se aproxima, y, con ella, el triunfo de Dios y la derrota definitiva de Don Juan.

Entrados, amo y criado, en la capilla y hallado el Comendador que al encuentro les sale comienza la descripción, por Tirso, de la escena del fúnebre convite que tantos y tan variados análisis, reflexiones y estudios, en críticos y eruditos literarios ha provocado.

En realidad, carece ella, de por sí, de trascendencia. Molina hubo de utilizarla, más que como recuerdo o prueba de pasadas censurables costumbres, lo que por otra parte no se niega, como motivo de horror para las gentes que al espectáculo asistían. Aquel yantar en tumbas, aquella oscuridad de naves y de coros, aquel presentar de enlutados portando sillas, aquel enumerar escorpiones y alacranes, hieles y vinagres, uñas y serpientes, habían de poner en hombres y en mujeres escalofríos de miedo y sobresaltos de pavura. Pero es en la escena de la mano adonde cobra la habilidad y conocimiento de Tellez su máximo punto. Es en ella adonde el drama entero se ilumina con la potente luz de la intervención divina, cuando desapareciendo la importancia egocéntrica del Burlador, que deja de ser el blanco y enfoque del drama, entra en él, con toda su ilimitada fuerza, la idea de la justicia de Dios. Es aquel el momento en que para Don Juan, el tiempo termina y comienza a reinar la eternidad. Hasta allí pudo reir Tenorio. El eco de sus robustas carcajadas vibra, tal vez, todavía en los aires de Sevilla, pero, como para Dios:

"No hay plazo que no llegue
ni deuda que no se pague",

las de lujuria, las de soberbia, las de engaño y las de falsía de Don Juan reclaman pago y presentan queja. Es aquel el instante de cobrar.

Muchos de los intérpretes de la psicología donjuanesca han captado, ajustadamente, la trascendental importancia de este momento cumbre; tales el francés Molière, Mozart, el músico y el popular Zorrilla. Los modernos, casi en su totalidad, la ignoran. Y es lógico que así sea. Molière pertenece a un siglo empapado aún en fe; el poeta musical de Salzburgo debió conocer, como buen austríaco de su época, aunque más no fuese, elementos de teología y moral católicas, mientras Zorrilla, uniendo a su ortodoxo sentir de español de cepa su verbo romántico, utiliza, entendiendo, aquel gesto trascendentalísimo de la apretura de la mano del Tenorio por Ulloa. Sin

embargo; nadie lo explica, presenta y dibuja como Tirso. En Molière y en Mozart es el gesto el que ultima a Don Juan, el que le hunde en los infiernos, el que acaba con su vida y con sus hechos. En Molina, es tratado aquél mucho más sutilmente, mucho más penetrante, incomparablemente más teológico.

Mientras Zorrilla mata al Burlador antes de su coloquio con Ulloa, detalle éste que le honra inmensamente como observador fino y agudo, aunque en ello ningún crítico repare, no alcanzan sus escenas posteriores, al realismo y veracidad de las que, sobre el mismo motivo, pinta Molina. Tirso une, con una simultaneidad de rayo, el juicio y la condenación de Tenorio a su muerte física, demostrando así su apretado conocimiento teológico.

El Don Juan de Zorrilla disfruta de tiempo, después de muerto, para asistir a su propio entierro, para establecer preguntas y para parlar durante largos instantes, lo que resulta sorprendente, de todo punto, en un espíritu, y flojo, de toda flojera, en un problema teologal como el que allí se establece. Tirso, por el contrario, hiere de muerte a su héroe al entregar éste su mano a Ulloa e inmediatamente, sin cabo alguno de vacilación, comienza el juicio cuya sanción irrevocable pronuncia el Comendador.

El problema es el siguiente: Don Juan, como todo hombre debe salvar su alma. Dios le confiere gracia, mas el Tenorio, dejándose arrastrar por las pasiones gigantes de su gigante espíritu acumula claudicaciones, luego vicios, llegando, en su carrera, a un grado máximo de rebeldía y de soberbia. A nuevo pecado, nuevo empuje en el pecar. Es aquéllo, para Don Juan, la conquista del mal, el imperio ilimitado de la propia voluntad, el desborde de la imaginación, del deseo y los sentidos, a quienes no obstaculizan cauces ni traban impedimentos, es el monstruoso crecimiento del "yo" que se yergue, aun frente a la voluntad divina, que la provoca, que la hiere, que la mofa, entronizando en sí mismo el poder del mundo y el porqué de los hombres y de las cosas.

La grandiosidad de la figura psicológica del Burlador finca precisamente en esa su sobrehumana soberbia. Su drama arranca de allí. El marco que rodea a Don Juan y sus hechos no puede ser nunca el de una familia, el de una ciudad ni aun el de un país entero. Su marco es el universo. Aunque sus fechorías y aventuras se sucedan en París, en Flandes, en Nápoles y en Sevilla, en la ciudad o en el campo, en el salón o en el convento, sus límites son la tierra y el cielo, el tiempo y la eternidad, el hombre y Dios. Don Juan no puede ser el sentimental a caza de la mujer ideal como quieren los nórdicos, el romántico que deseó Byron, el hombre del complejo sexual que estudió Marañón. Don Juan se sale de todos estos enfoques, desbordando de ellos. El Burlador es mucho más que todo eso. El es el Espí-

ritu del Mal, el Angel Rebelde, encarnado en figura de humana belleza, de fino intelecto, de armoniosa apariencia. Porque es el demonio ser de categoría y de categoría es el quilate total de Don Juan.

El Burlador olvida, en su placer, el tiempo; el tiempo que huye día tras día, hora tras hora; ese tiempo al que tanto ama Don Juan y que es, en realidad, su peor enemigo, al que no piensa en retener, creyéndole, en su afán insaciable del gozar, ilimitado, sin fronteras, "largo" como él mismo acostumbra a calificarle. Y es ese tiempo que le traiciona, poniéndole delante el final de su camino, el broche postrero de su existencia. Y con todo ello no despierta la dormida conciencia de Don Juan.

La vida del Burlador, amasada con egoismos y vicios, placeres y carnalidades, no reconoce el aviso o la advertencia. Su conciencia está en letargo y en letargo mortal. Ni los decires de Catalinón, ni la presencia sobrenatural de Ulloa, ni el misterio de las voces que llegan al alma de Tenorio la despiertan. Por ello, no advierte la agonía que llega como "silencioso ladrón" y que se produce repentina, en la iglesia, al momento de dar la mano al Comendador. Cuando esto se realiza está perdido Don Juan. El tiempo ha concluído para él. Ya no puede, el Burlador, tornar atrás. Es también ese el momento en que comienza su castigo y su infierno. Aquel: ¡Que me abraso! ¡No me abrases con tu fuego! que dirige a Ulloa, es el principio de su sentencia que no puede ser ya revocada. Don Juan ha entrado en los infiernos para toda la eternidad.

"Esto es poco" dícele el Comendador
para el fuego que buscaste.
Las maravillas de Dios
son, Don Juan, investigables
y así quiere que tus culpas
a manos de un muerto pagues,
y si pagas de esta suerte
esta es justicia de Dios
"Quien tal hace que tal pague"

El juicio de Don Juan está abierto. La misericordia divina termina, comenzando ahora su justicia. A mérito y buena obra: premio; a culpa: castigo. "Quien tal hace que tal pague". El tiempo de merecer y acumular, para bien o para mal, ha pasado. Ya no queda más que el recibir lo estrictamente ganado. Don Juan desechó avisos que llegaron hasta el milagro. Su alma encallecida por la soberbia y la fatuidad no reparó, mientras gozaba,

en ellos. Ahora, sintiendo en sus carnes el fuego del infierno que ya devora sus sentidos despierta gritando:

"¡Que me abraso, no me aprietes!
Con la daga he de matarte.
Mas ¡ay! que me canso en vano
de tirar golpes al aire.
A tu hija no ofendí
que vió mis engaños antes".

"Con la daga he de matarte"; no está aún domada la naturaleza de Don Juan. "A tu hija no ofendí que vió mis engaños antes"; el Burlador disculpa sus acciones.

"No importa que ya pusiste
tu intento" responde Ulloa.

Para Dios y para su sanción bastan el haber alimentado y consentido los deseos del pecado.

"Deja que llame
quien me confiese y absuelva".

Recién comprende, Don Juan, la enormidad de su vida.

"No hay lugar, ya acuerdas tarde" contesta y sentencia el Comendador.

"¡Que me quemo! ¡Que me abraso!
¡Muerto soy!" (cae muerto).

Es en esta breve escena, que cuenta a lo más con cuarenta imperfectos o inconclusos versos, que se contiene la parte más profunda, más hábil y más genial de todo el drama. Tirso ha pintado en ella, siguiendo su razonamiento de teólogo avezado, aquella lucha espiritual de la agonía, desconocida, misteriosa y secreta, que ha de sacudir las almas antes de morir los cuerpos; lucha que se desarrolla en lo más íntimo de los espíritus y en la soledad del alma frente a la vida y a Dios.

Verdad es que todo el enfoque de la obra de Tirso, desde los comienzos, no tiene otro blanco que el de la justicia divina. Su drama es esencialmente una lección. Con él, quiso demostrar Tellez la fugacidad del tiempo y los placeres, la caducidad de lo humano y la grandeza inmutable de Dios y la eternidad.

Esa lucha que agita el alma y el cuerpo de Don Juan y que llega a despertar su conciencia, la provoca el desfile y la comprobación de sus culpas. "A tu hija no ofendí", exclama aterrado el Burlador. Ya no son sus

respuestas la burla y la carcajada, la ironía y la ligereza. El cuadro de su vida está presente a los ojos de su alma. El reconoce plenamente sus pecados. Mas es ya tarde para el arrepentimiento. Muchas fueron las advertencias y mucha la misericordia. Pero el tiempo, para Don Juan, terminó. Para Dios "No hay plazo que no llegue" "Ni deuda que no se pague". El Burlador, ante ellos, no puede alegar ignorancia. El hizo de la paciencia divina, escarnio. Ahora toca a Dios la sanción. Porque el juicio brota de la misma conciencia de Don Juan, quien reconoce su culpa con aquello de: "Deja que llame quien me confiese y absuelva". Mas este es arrepentimiento tardío. El comienzo del castigo "que un infierno parece" hace brotar el terror de Tenorio. Ya no le parecen "ideas que da la imaginación", pues ese fuego que quema su mano e invade su cuerpo es el principio de su eternidad, es la sanción que merecen su vida y su soberbia.

Los escritores modernos de la psicología de Don Juan, no reconocen u olvidan, en él, el problema teológico. La figura teatral, brillante y meteórica, del Burlador, sigue ocupando, hoy como ayer, a los inteligentes. Pero, ya no es Don Juan, para ellos, el rebelde y el satánico. Le han despojado de su primitivo marco teológico y, al quitárselo, le han desnudado también de su grandeza y envergadura, de su fuerza y su vigor. Por ello, tal vez, ha caído en desprestigio Don Juan. En él no se ve ya más que "un hombre" a quien, a veces, se ha llegado hasta despreciar. Se estudian, tan sólo, sus vicios aislados, y entre todos ellos, su sexualidad de desenfreno. Se olvida por así decir su posición "universal". Se olvida "al pecado" para reparar en "los pecados". Se olvida "al hombre" para reparar en "un hombre". Se recurre al sentimiento, a la fantasía, a lo romántico. Y todo ello ha rebajado el valor auténtico de Don Juan. Porque el Burlador, pintado por Tirso de Molina, es figura de gigante cuyo escenario sólo cabe en el inmenso escenario de lo metafísico, que abarca a Dios y al hombre, al tiempo y a la eternidad. Cuando se devuelvan a Don Juan, su marco y su psicología, se volverá a conocer al verdadero Tenorio, que un monje mercedario, un gran teólogo, hoy Gabriel Téllez, creara un día del siglo XVI, extrayéndole de consejas y narraciones populares, en una ciudad de España, que se supone Sevilla.

ANGÉLICA KNAAK PEUSER

# LA ESENCIA DEL TOMISMO

## EN TORNO AL LIBRO DE P. G. M. MANSER, O. P. (1)

Hace tiempo que deseábamos tener en castellano la magistral obra del P. Manser sobre la *Esencia del Tomismo,* probablemente la mejor exposición orgánica del tomismo realizada desde su raíz metafísica. *La Esencia del Tomismo* pasará a la historia como la obra clásica del tema.

La intención del autor se dirige a desentrañar el principio fundamental del tomismo, que lo organiza en todo el ámbito de su coherente síntesis y en cada una de sus partes. Y a fe que esta intención ha sido plenamente lograda en un vigoroso y lúcido desarrollo, en que corren parejas la penetración metafísica con que devela en toda su autenticidad y significación el principio fundamental del tomismo —a través de los puntos centrales del sistema— y la transparencia y simplicidad del plan cuidadosamente ejecutado.

El principio fundamental, el alma o *Esencia del tomismo,* es la teoría aristotélica del *acto y la potencia.* Desde ella, como desde su raíz arranca y se desarrolla el sistema en la armónica complejidad de sus partes hasta en sus últimas consecuencias.

Para desarrollar su tesis, Manser divide su obra en dos partes: *Tomás y Tomismo.* La primera, que escasamente comprende un centenar de páginas, traza un esbozo de la vida y personalidad científica de Santo Tomás de Aquino, su posición en la Filosofía universal y su perennidad y gloria a través de los siglos. Es notable la semblanza que hace de la fisonomía intelectual de Santo Tomás, de su vida consagrada total y apasionadamente a la verdad. Su intelectualismo no es exclusivismo de la voluntad y de la vida, sino ordenación jerárquica del ser y actividad humana,

---

(1) La esencia del Tomismo, por *P. G. M. Manser, O. P.,* traducción castellana por Valentín García Yebra, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1947.

que por la inteligencia alcanza su plenitud o perfección suprema en la posesión de la verdad trascendente.

Con fina precisión también se determinan las relaciones entre la doctrina aristotélica del acto y la potencia y la doctrina cristiana y el progreso.

Toda esta Primera parte es una Introducción para la Segunda y central de la obra, sobre el acto y la potencia como esencia del tomismo. Esta Segunda Parte comprende más de setecientas páginas.

El autor realiza su propósito en tres extensos capítulos.

Previamente a esta Segunda Parte, Manser elabora con trazos seguros, y a guisa de Introducción, una caracterización del tomismo y ofrece una amplia exposición de la doctrina aristotélica del acto y la potencia, dando razón del origen histórico y determinando a la vez el alcance y proyección de tales principios del ser dentro de la filosofía de Aristóteles.

El primer capítulo demuestra cómo en este principio aristotélico del acto y la potencia, el Angélico Doctor coloca el fundamento de la distinción entre Fe y Ciencia por los principios, métodos y objetos formales, distinción y autonomía que remata en la armonía de ambos.

En el capítulo segundo de esta parte, aparece Santo Tomás enfrentándose con la corriente aristotélica-averroísta, por la izquierda, y con la agustiniana, por la derecha. Salvando los escollos de ambas, mediante la doctrina del acto y la potencia, —desarrollada en todo su alcance metafísico, que traspasa la realidad entera de parte a parte— Santo Tomás logra la armonía entre el *mundo espiritual y sensible*, entre el *sujeto y el objeto*, entre la *mente y la voluntad* y entre la *unidad* y la *multiplicidad* en las cosas de la naturaleza, armonía imposible en los otros dos sistemas. Problemas tan difíciles y fundamentales, como los mencionados, alcanzan solución inteligible connatural mediante la aplicación, en cada caso, de los pricipios del acto y la potencia.

Pero el capítulo más extenso —comprende él solo unas quinientas cincuenta páginas— y el central de toda la obra, es el tercero, que nos devela en la doctrina del acto y la potencia el fundamento más profundo y primero del sistema tomista, a través de todo su desarrollo orgánico.

El capítulo está subdividido en doce extensas secciones, en cada una de las cuales se esclarece un punto central del tomismo a la luz de aquel principio fundamental. Mas no se trata de doce puntos desarticulados e independientes entre sí. En esos doce puntos el autor ha sabido señalar las partes centrales del tomismo en su desarrollo orgánico. A través de los mismos —subdivididos a su vez en otros— el lector contempla cómo se estructura la realidad total desde la raíz del acto y la potencia.

En primer lugar, los principios del acto y la potencia ilustran y dan

razón honda de la doctrina tomista de los conceptos universales. La esencia, el contenido del concepto universal, es real, identificado intencionalmente con los individuos reales, bien que no lo es su forma de universalidad, que sólo existe en la inteligencia. Sin embargo, tal concepto tiene su fundamento real en el *acto* esencial o forma del ser individual, idéntica específicamente, en cuanto despojable, por abstracción, de la *potencia* esencial o materia que es el principio de individuación. Pero formalmente o como tal, el universal sólo existe en la inteligencia.

De todas las ideas de la inteligencia, la de *ser* es la primera, tanto por su origen psicológico como también por su valor ontológico. Ella penetra y es la última nota a que se reduce todo otro concepto, que lo ilumina inteligiblemente desde su raíz a través de todos sus caracteres. Tal el tema de la segunda sección de este capítulo.

Tomándolos del mismo ser, la inteligencia formula los primeros principios evidentes por sí mismos y a cuya evidencia se reduce y en la cual esclarece la verdad de todo otro juicio, así como todo otro concepto se reduce y se esclarece en el del ser. A este propósito, el autor plantea y discute ampliamente la cuestión de cuál sea el principio absolutamente primero, si el de identidad o el de contradicción, dando la prioridad *ontológica, psicológica, lógica y criteriológica* a este último sobre aquél.

Por la importancia y trascendencia que tiene para la filosofía, especialmente para la demostración de la existencia de Dios, en la cuarta sección del capítulo el autor se ocupa con detención del principio de causalidad. Previa distinción del sentido fenoménico y ontológico del principio, determina la formulación del mismo. En un penetrante estudio señala la fundamentación empírica a través de la cual la inteligencia abstrae los conceptos de causa y efecto y elabora el *principio de causalidad*, cuyo valor analítico, aprehendido por la inteligencia, está por encima del mundo empírico en que se realiza. Porque, determinado el papel de la experiencia en el origen psicológico de este principio, la validez gnoseológica del mismo es independiente y superior a la de aquél, es inteligible, universal y necesaria, en una palabra, es *analítica*. En este punto y previa refutación de la tesis kantiana de que este juicio es sólo sintético a priori, Manser establece su tesis a través de un preciso y profundo análisis del principio de causalidad. Toda la fuerza de este principio radica en el valor de las nociones evidentes del acto y la potencia y hasta encuentra una de sus formulaciones más claras en función de las mismas: "Nada pasa de la potencia al acto sino por el ser que está en acto".

Enraizada y en posesión de la realidad trascendente del ser y de los primeros principios, y especialmente del principio de causalidad, en todo

su alcance metafísico, la inteligencia —siempre a la luz del principio fundamental del ser: el acto y la potencia— está en condiciones de emprender su "ascenso hasta Dios", tema del que Manser trata en la sección quinta de su capítulo. El autor penetra y desentraña en todo su valor y evidencia metafísica la fuerza de las *quinque viae* o argumentos para probar la existencia de Dios, desde la raíz del acto y la potencia: el tránsito de la potencia al acto, del no-ser al ser, es quien exige la existencia del Acto o Existencia pura de Dios. En una extensa discusión, Manser rechaza la *sexta vía* para demostrar la existencia de Dios a partir del deseo de la felicidad, como fundado en una petición de principio. Pese a la agudeza de sus objeciones, nosotros seguimos creyendo en la validez de la sexta vía, con tal que ella parta del deseo natural —no elícito— de felicidad; y seguimos pensando que tal argumento es, además, de Santo Tomás, aunque no lo haya incluído él en los cinco clásicos restantes de la S. Theol., I, q. 2, a. 3.

A través del principio analítico de causalidad, la razón llega con toda evidencia hasta la existencia de Dios. Pero en seguida se presenta un problema gravísimo. ¿Cómo podrá nuestra pobre inteligencia humana aprehender la Esencia infinita de Dios con sus conceptos inicialmente tomados del ser finito y material? Porque si nuestros conceptos no significan del todo a Dios, se mueven en una *equivocatio* verbal cuando a Aquél los aplicamos; y por otra parte, no lo pueden expresar con propiedad, *univocamente*, sin destruir la Esencia del Dios verdadero, su Omniperfección, y sin conducirnos a la vez al panteísmo.

De ahí la importancia extraordinaria que tiene la doctrina tomista de la analogía, por la cual nuestros conceptos, tomados originariamente de los seres creados y materiales, convenientemente elaborados por la abstracción —por negación de la imperfección y eminencia de la perfección— pueden aplicarse de verdad a Dios, bien que no unívocamente o de idéntica manera que a aquéllos, sino analógicamente, es decir, de un modo semejantemente proporcional o análogo.

De ahí también la importancia que en la sexta sección el P. Manser ha dado al tema del "Conocimiento analógico de Dios". Más de cien densas páginas configuran un verdadero y profundo tratado sobre el tema, que abarca, en una primera parte, todo lo concerniente a la analogía en sí misma: sus postulados, esencia y especies, y, en una segunda, el valor científico de este conocimiento analógico aplicado a Dios. Toda esta doctrina de la analogía tiene como fundamento supremo la doctrina del acto y la potencia, y así nos lo hacer ver Manser. "Sólo por el camino de la potencia-actual a lo absolutamente actual, puede la proportionalitas demostrar la *existencia de Dios* y la realidad de sus absolutos atributos, así como la posibi-

lidad de cierto conocimiento de la *naturaleza divina*, aunque imperfecto" (pág. 535).

En íntima relación con el conocimiento analógico de Dios —y de la doctrina del acto y la potencia que lo fundamenta— encuéntrase la doctrina del constitutivo metafísico de la creatura, que la diferencia de Dios desde lo más íntimo de su ser: es la doctrina tomista de la distinción real de esencia y existencia en la creatura. Manser trata de ella en la sección séptima de este capítulo III, donde el problema es dilucidado tanto desde el punto de vista histórico como sobre todo desde el filosófico. En verdad, semejante tesis fundamental del tomismo no es sino la aplicación primera y más amplia del acto y la potencia, tal como expresamente lo dice el autor al término de su exposición: "Ninguna cuestión está tan arraigada en esta doctrina [del acto y la potencia] como la que al presente nos ocupa. [...]. Ella es la que da a la distinción real su *profundidad*. Ciertamente, toda efectiva composición en la creatura se basa en el acto y la potencia, porque sin ellos no es posible niguna multiplicidad ni pluralidad. Pero la dualidad real de esencia y existencia en la creatura es la más profunda, porque es la más trascendental, porque divide el ser en cuanto ser, "dividunt ens commune"; porque el "quod est" y el "quo est" siguen a la potencia y acto, no este sentido o en el otro, sino absolutamente y como tales, "consequuntur potentiam et actum in quantum hujusmodi" *(Cont. Gent.* II, 54)" (pág. 608).

La sección octava está consagrada a "La creación del mundo", primero en su proceso histórico y luego en su aspecto doctrinal tomista. Penetrante es el estudio de la "creatio" en Aristóteles, quien, si bien no la conoció expresamente, no la negó y hasta "está incluída como conclusión lógica en los principios metafísicos de Aristóteles" (pág. 626).

Con semejante aserto está demás que insistamos en la forma magistral con que Manser enlaza esta cuestión con la anterior en Santo Tomás, desarrollándola a la luz de los principios del acto y la potencia. Porque si la creatura *no es* sino que está unida y *tiene* existencia, es evidente que ha debido ser creada, pasar del no-ser al ser en acto o existencia por la Potencia infinita de Dios: "Basándose en Dios como ens a se, el ens per essentiam, el único en que la esencia y existencia se identifican realmente, Tomás sienta, en oposición a los más audaces pensadores de su tiempo, Alberto Magno y Maimónides, la tesis de la *demostrabilidad* de la creación de todas las cosas de la nada. En este gran pensamiento: Sólo Dios es el esse per essentiam y, por consiguiente, el ser mismo, el ser no recibido, mientras que todo lo demás sólo tiene ser recibido de Dios como primera causa, se funden todos los argumentos de Tomás en favor de la creación. Dios, *actus*

*purus;* todo lo demás, solamente *ens potentiale.* Si Dios es realmente prima causa omnium, es también la *causa universal* de todo y tiene que haberlo creado todo *de la nada* y a él sólo, con un *exclusivismo absoluto,* tiene que corresponder el poder creador. En la última tesis: *crear de la nada implica una potencia infinita,* se manifiesta una vez más la doctrina del acto y la potencia con una pujanza especial. Puesto que, en la creación, entre la nada y el ser ya no hay ninguna proporción de potentia passiva y acto, porque la potentia passiva falta por completo; por eso el abismo que hay que superar en la creatio es *infinito* y, por consiguiente, sólo puede ser salvado por una *potentia infinita,* es decir, solo por Dios. Quien quiera aceptar real y seriamente a Dios como causa prima de todas las cosas, ateniéndose a las últimas conclusiones lógicas, no puede pensar sobre la creación sino como pensó Tomás" (Págs. 655-656).

Tal radical contingencia o indiferencia para la existencia, esencial a la creatura, se continúa en su acrecentamiento ontológico por el tránsito de la potencia al acto o existencia de su actividad, inexplicable sin la intervención de la Omnipotencia divina, que mueve a sus creaturas hacia el propio acto. De esta moción divina *(praemotio physica),* de acuerdo a la doctrina de Santo Tomás, se ocupa el autor con sus acostumbrada profundidad en la sección nona. Previa exposición de los tres grandes sistemas: el *durandismo,* que niega todo concurso divino, el *molinismo,* que se detiene en el concurso simultáneo indiferente, y la premoción física tomista o *concursus natura prius et praedeterminans actionem creaturae,* Manser ordena el pensamiento de Sto. Tomás en tres párrafos sucesivos, en que expone la *esencia,* la *posibilidad* y la *necesidad de* tal concurso previo o premoción física, según Sto. Tomás.

Como en las secciones anteriores ,hace ver cómo la *praemotio* es una aplicación del principio del acto y la potencia.

En sendas secciones, décima, undécima y duodécima, desde su raíz con los principios del acto y la potencia, Manser ilustra respectivamente la doctrina de "El derecho natural en su esencia y sus grados", "La materia prima como ser puramente real-potencial" y "El principio de individuación tomista".

En verdad el principio fundamental del derecho natural: "hay que hacer el bien y evitar el mal" aparece como traducción del principio del acto y la potencia con la supremacía de aquél sobre ésta, si sabemos que el *bien* es idéntico al *ser* o *acto* y el *mal* al *no-ser* o potencia no debidamente actualizada.

En cuanto a la *materia prima, pura potencia* o no-ser en acto, nos pare-

ce inútil insistir en su reducción a la doctrina de la potencia en el seno de la esencia.

Magistral sobre manera, tanto en su faz histórica como principalmente en su faz doctrinal, resulta el desarrollo de la última sección, sobre el tema fundamental tomista acerca del principio de individuación, que, como es sabido, reside en la *materia signata quantitate*, vale decir, resulta también como una aplicación necesaria del principio del acto y la potencia.

Así termina la obra de Manser, verdadero monumento del tomismo, tanto por la solidez y profundidad y la fidelidad a la doctrina de Sto. Tomás, como por el orgánico desarrollo de las partes del sistema tomista, siempre a la luz del principio fundamental del acto y la potencia.

El tomismo aparece así, en la obra de Manser, en todo su valor y vigor de síntesis vital, en toda su cohesión y trabazón interna, como la filosofía del ser, estructurada toda ella hasta en sus últimas consecuencias, de acuerdo a las exigencias ontológicas o, lo que es lo mismo, a las del acto y la potencia.

El mérito principal del autor estriba en haber descubierto y puesto en relieve el principio fundamental de Santo Tomás a través de su amplio y complejo sistema, haberlo analizado en toda su fuerza y valorizado en toda su significación metafísica y sistemática, y haber hecho ver cómo, en efecto, desde este principio y con su aplicación constante se van organizando, íntimamente trabadas, las diferentes partes del sistema de Santo Tomás. La amplitud y riqueza del pensamiento del Doctor Angélico, que abraza la realidad total, es reducida y aprehendida desde su unidad más honda, merced al citado principio. Se nos revela en toda su fuerza y cohesión la estructura interna del sistema.

Semejante empresa es fruto sazonado de largos años de meditación y penetración honda en las obras del Angélico Doctor, como lo demuestra la abundancia abrumadora de los textos citados y la familiaridad con los escritos y el pensamiento total del Aquinate.

Para comprehender y valorar mejor la doctrina tomista, Manser la presenta, bien dentro de un desarrollo histórico que culmina —ya como término de maduración intelectual, ya como purificación y corrección de la misma— en la sistematización tomista, bien contrapuesta a sistemas posteriores como los de Escoto, Suárez y Molina, que se apartan de ella. Y Manser ha logrado esta contraposición doctrinal con erudición histórica y conocimiento de las fuentes a la vez que con honradez y altura.

Somos deudores de la traducción española, correcta y en buen castellano, al catedrático de Santander, Valentín García Yebra; y a la munificencia

del benemérito Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid de la magnífica edición de este libro de más de ochocientas páginas.

Un índice completo de autores y otro de materias, facilitan el uso de la obra.

Con semejante publicación el Instituto "Luis Vives" de Filosofía del citado Consejo Superior de Investigaciones Científicas aporta una nueva contribución para la mejor comprehensión del tomismo, en una de sus más auténticas y autorizadas exposiciones, y con ello, para una recuperación de los valores eternos de la inteligencia, de la verdad y del espíritu y, por eso mismo, de nuestra más auténtica cultura latino-ibero-cristiana.

Octavio Nicolás Derisi.
Profesor en la Universidad Nacional de La Plata.

# BIBLIOGRAFIA

SUMA TEOLOGICA DE SANTO TOMAS DE AQUINO, tomo I, edición bilingüe. Traducción del *R. P. Fr. Raimundo Suárez O. P.* y anotaciones por el *R. P. Fr. Francisco Muñiz, O. P.* Con una introducción del Rdo. Mtro. Fr. *Santiago Ramírez O. P.* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947.

Verdadero acontecimiento literario para el tomismo constituye la publicación de la Suma Teología, que en edición belingüe inicia la Biblioteca de Autores Cristianos, de Madrid, en el formato y presentación de su difundida colección.

El primer tomo aparecido comprende el tratado de Dios Uno (cuestiones 1-26 de la Primera Parte) con una extensión de más de mil trescientas páginas.

La obra se abre con una amplia Introducción del Mtro. Santiago Ramírez, Rector Magnífico y Profesor de la Facultad de Teología de los Dominicos de Salamanca, y uno de los más grandes teólogos tomistas contemporáneos. El sabio dominico ha dividido su trabajo de casi trescientas páginas —un libro— en cuatro secciones, que tratan sucesivamente, de la *Síntesis biográfica de Santo Tomás*, de las *Obras de Santo Tomás*, de la *Autoridad Doctrinal de Santo Tomás* y, finalmente, de *Summa Theologica de Santo Tomás*, que acaba con una minuciosa bibliografía y enumeración de las Traducciones de la *Summa*. Esta Introducción es fruto a la vez de un conocimiento profundo y de un amor intenso a Santo Tomás. El P. Ramírez, que ha pasado su vida meditando a Santo Tomás, era realmente el más indicado para darnos esta Introducción auténtica y seria a la obra de Santo Tomás.

A continuación de esta Introducción sigue la Suma propiamente con su introducción propia general y particular a cada cuestión. El texto bilingüe está distribuído en dos páginas: en una está el texto latino —tomado de la edición crítica leonina— y en otra la traducción castellana, que ha rea-

lizado con singular maestría y soltura castellana el P. Raimundo Suárez O. P. El ilustre dominico español P. Francisco Muñiz O. P., profesor del Instituto "Angelicum" de Roma, ha realizado una obra magistral y didáctica con su magnífica Introducción a la Suma, en general, y con las Introducciones a cada cuestión o grupo de cuestiones, que van hilvanando y comentando a la vez el pensamiento de Santo Tomás. Algunas de ellas son verdaderas síntesis sobre el tema tanto por su extensión como por su contenido. Así, por vía de ejemplo, las referentes al saber teológico y al conocimiento intuitivo de Dios. Estas Introducciones y las monografías incluídas en los apéndices, que desarrollan el pensamiento tomista en todo lo referente al concurso y premoción y ciencia de Dios de los futuros y futuribles libres y a la predestinación, constituyen un verdadero tratado *De Deo Uno*.

Con el texto bilingüe y estas abundantes notas introductorias y finales, apéndices, cuadros sinópticos y citas de lugares paralelos, que cuidadosa y atinadamente nos ha ofrecido el P. Muñiz, esta edición se coloca entre las mejores de la Suma y, por de pronto, como la *más didáctica* que conocemos. Llena las mejores condiciones para ser empleada directamente como texto en las clases de Teología. Los pequeños inconvenientes didácticos que podrían objetarse al empleo directo de la Suma como texto en las clases de Teología, tal como, por lo demás, está ordenado por Pío X para las Universidades Católicas, están plenamente salvados por la obra complementaria del P. Muñiz, adosada al texto de la Suma.

Felicitamos a la Biblioteca de Autores Cristianos por la realización de tan noble esfuerzo, tan bien logrado —aun en su presentación y en su precio módico— y le pedimos que acelere el ritmo de publicación de esta edición, tan completa en todo sentido, para que pronto tengamos en edición española la mejor edición de la Suma.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

INTRODUZIONE ALLA PSICOLOGIA, por *Agostino Gemelli y Giorgio Zunini*, "Vita e Pensiero", Milano, 1947.

Buena cosa nos ha de dar un psicólogo de la talla de Gemelli cuando en plena madurez intelectual se pone, con ayuda de su asistente, el Pbro. Zunini, a ofrecernos el fruto de toda su vida de estudio e investigación en esta Introducción a la Psicología. A la verdad rebasa los límites de una nota bibliográfica exponer el rico contenido de los 16 capítulos de este libro. Pero

sería también un error imperdonable dejar al lector ayuno de los temas que se estudian en esta obra.

En los cinco primeros capítulos se estudian los problemas centrales de la psicología: los que se refieren a la naturaleza misma del saber psicológico, a sus datos iniciales, a sus procedimientos metodológicos. Puesto a determinar el objeto de la psicología, Gemelli no nos desorienta con la acostumbrada y frecuentemente infructuosa disquisición sobre el carácter esencial que diferencia los fenómenos psíquicos de los que no lo son. Para nuestro autor la psicología tiene como objeto al hombre, es Antropología (c. I), y con ello quiere colocarla en la línea de la antropología del siglo XVIII, retomando una tradición filosófica que pone de relieve, ante todo, la unidad psicofísica del hombre. Trátase primeramente de evitar el grave peligro de la deshumanización del hombre por parte de la psicología; en segundo lugar, de abarcar la totalidad de lo psíquico, que no se limita a hechos de conciencia ni cae todo entero bajo la mirada de la introspección; finalmente, de justificar la continuidad de biología y psicología (c. III). Con ello se abre el camino para una justa armonización de los métodos psicológicos, toda vez que la realidad misma del objeto de esta ciencia funda un dualismo de métodos (c. II). No hay lugar para una querella entre la introspección y el comportamiento y sí para una labor conjunta. No se trata pues de negar la introspección, sino de ver sus límites, determinar a qué regiones de psiquismo cabe aplicarla con objetiva seguridad, establecer su absoluta necesidad para la comprehensión del *sentido* del comportamiento; ni se trata de admitir sin más, la reducción del psiquismo al comportamiento y del comportamiento a una simple cadena de reflejos.

Una minuciosa discusión acerca de los datos de la experiencia psicológica llena el capítulo cuarto. El carácter que funda una diferencia esencial es, a juicio de Gemelli, la inmaterialidad como hecho empírico y negativo, no como doctrina filosófica. La actividad de la conciencia, su limitación, sus diversos planos, se estudian en el capítulo quinto.

El capítulo sexto estudia la percepción, tema que ha pasado a primer plano en las investigaciones psicológicas debido a los trabajos de los psicólogos de la forma o guestaltistas. El no ver en la percepción otra cosa que organización sensorial, y el admitir que los procesos perceptivos son isomorfos con los procesos cerebrales, error de los guestaltistas que implica una concepción materialista, nos fuerzan, dice Gemelli, a admitir que la percepción es producto de una síntesis perceptiva, no síntesis en el sentido de fusión de elementos sino de construcción con unidad. Respecto a los procesos de la memoria (c. VII) Gemelli juzga que en el estado actual de las investigaciones se debe mantener como probado que a la reproducción de las re-

presentaciones corresponde por lo menos un vínculo fisiológico de los elementos nerviosos de aquella porción de la corteza cerebral junto a la cual está el estímulo sensorial correspondiente a aquella determinada representación.

Para el estudio de los estados afectivos (c. VIII) Gemelli reclama la necesidad de colocarse en un punto de vista funcional, no estático, y sin descuidar la consideración del factor social en el nacimiento de estados afectivos. Este punto de vista funcional nos hace ver un elemento nuevo cuya existencia escapa a la introspección: el instinto.

El estudio de la inteligencia y de la voluntad (c. IX) plantea el problema del método que se debe usar en el estudio de las funciones superiores, y que no puede ser otro que el introspectivo, a pesar del fracaso casi total a que han llevado los trabajos de la escuela de Kulpe. Gemelli examina aquí los resultados de las investigaciones de la escuela de Würzburg sobre el pensamiento y el juicio y los trabajos de Ach y Michotte acerca de la voluntad.

Ubicar la psicología entre el conjunto de disciplinas que estudian el lenguaje y asignarle su tarea sin irse más allá ni quedarse más acá de lo que corresponde a una auténtica consideración psicológica del lenguaje, es lo que establece Gemelli en el capítulo décimo.

El difícil problema de la conducta instintiva y de la conducta inteligente de los animales llenan dos extensos capítulos (XI y XII). Ya hoy no se puede explicar toda la conducta animal por los tropismos o por el *trial and error*, ni es justo recurrir, como fácil medio, a una *inteligencia* animal, unívoca a la inteligencia humana. Pero lo cierto es que de los estudios de Mc. Dougall, de Bierens de Haan y otros grandes psicólogos cabe admitir como demostrada experimentalmente la existencia positiva de un psiquismo animal.

El comportamiento humano (c. XIII), en cambio, frente al corportamiento animal exige que ante todo se tenga en cuenta la actividad del espíritu, si bien una comprehensión total no deberá prescindir de los factores biológicos. El comportamiento social, animal o humano (c. XIV) no cabe explicarlo, según Gemelli, de acuerdo con las posiciones extremas de Rabaud, para quien las manifestaciones del grupo no son sino la suma de las manifestaciones individuales, o de Durkheim y Levy Bruhl, según los cuales los procesos idiatorios solamente se explican a la luz de una consideración sociológica.

Dos capítulos más concluyen el libro; en uno (c. XV) se estudian el concepto y los factores de la personalidad; en otro (c. XVI), los problemas caracterológicos: definición, origen y plasticidad del carácter. A cada uno de los capítulos de esta obra acompaña una selecta y actual bibliografía.

Tal es el contenido de la obra de Gemelli, contenido que, en realidad excede el título del libro.

No nos hallamos frente a una fácil propedéutica a los estudios psicológicos sino frente a un libro que satisface al lector ya largamente familiarizado con los estudios de la psicología.

G. BLANCO.

BALMES EN EL PRIMER CENTENARIO DE SU MUERTE, número extraordinario de la Revista *Pensamiento*, Madrid, 1947.

En ocasión del primer centenario de la muerte de Balmes, la revista de filosofía *Pensamiento*, de los PP. Jesuítas Españoles, ha publicado este maciso volumen de más de trescientas páginas consagrado a la exposición crítica de los puntos más importantes y originales del eminente filósofo catalán.

Abre la serie de trabajos el Excmo. Sr. Obispo de Calahorra, Fidel García, con un estudio sobre *"Balmes filósofo. Su Personalidad y Significación"*. El autor pone en relieve los valores de Balmes como filósofo a través de sus distintas obras.

Camilo Riera trata a continuación de la *"Importancia de Balmes como filósofo"*. Aunque de título semejante al anterior, el trabajo de Riera apunta a otro tema, a hacer ver que "el mérito, la gloria y la importancia de Balmes, todavía no bastante ponderadas, consisten en haber sido el primer y más caracterizado iniciador del esplendor actual de la filosofía cristiana" (pág. 31).

Sigue la notable y extensa monografía de Miguel Florí S. J., sobre *"El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana"*. Determina primeramente los caracteres constitutivos del sentido común según Balmes. "Sensatez, sobriedad, prudencia, cordura; he aquí las notas manifestativas del sentido común balmesiano, que consiste en una inclinación natural de nuestro espíritu a dar su asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón, y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual o moral" (pág. 43). Luego procura aproximar la tesis balmesiana a la tradicional tomista y termina parangonando la posición balmesiana con la de Newman, cuya doctrina procura desentrañar en su genuino sentido y defender de la nota fideísta.

En su trabajo *"Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia"*, Marcial Solana —autor de la Historia de la Filosofía Espa-

ñola— enfrenta a los dos filósofos catalanes en torno al principio de la evidencia, criterio último de certeza, para acabar dando la razón a la posición de Comellas. He aquí sus conclusiones: "1º Que Balmes no está en lo cierto al sostener que el principio de evidencia: lo evidente es verdadero, no es evidente; y que lo está Comellas al defender que el principio de evidencia es evidente; porque en lo evidente siempre hay verdad trascendental, como prueba Comellas, y verdad lógica, como creo haber demostrado yo. — 2º Que en el sentido subjetivo y menos propio, la evidencia, contra la opinión de Balmes, puede residir en la simple aprehensión y en las percepciones sensibles; y que en sentido objetivo, en cuanto que poseen aptitud para producir conocimientos evidentes, todas las cosas, ya sean proposiciones, ya hechos, ya sustancias o accidentes, pueden ser evidentes, como sostiene Comellas. — 3º Que en cuanto al fundamento último de la legitimidad de la evidencia no tiene razón Balmes al sostener que tal fundamento es esa fuerza o instinto interno, natural e irresistible, que ciegamente nos hace asentir a ciertas verdades, que Balmes y la escuela escocesa llaman sentido común; y que Comellas tiene, por completo, razón al rechazar tal fundamento. — 4º Que si la conciencia psicológica se entiende como conciencia directa, la evidencia va inseparablemente unida a ella; pero que si la conciencia psicológica se entiende como conciencia refleja, la evidencia no va inseparablemente unida a ella" (pág. 108).

En una extensa monografía, *"La teoría balmesiana de la sensibilidad externa y la estética trascendental"*, José Sauret S. J., aborda la exposición crítica de la teoría de Balmes contraponiéndola a la de Kant y poniendo en claro el espíritu diametralmente opuesto de ambas.

En un minucioso análisis de la obra de Balmes el P. José Muñoz S. J., en su estudio *"¿Qué piensa Balmes del "entendimiento agente"?* pone las cosas en su punto, haciendo ver que, si bien el filósofo de Vich no admitía las "especies inteligibles", ha insistido reiteradamente sobre la importancia de la teoría escolástica del entendimiento agente, que no excluye del todo de su propia concepción.

Jaime Echarri S. J., profundiza en un tema agudísimo de la filosofía de Balmes, relacionándolo con las teorías correspondientes de Descartes y Malebranche y Leibniz, en los que se inspira Balmes, aunque con independencia. *"Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes"*, es su título.

En un estudio sobre *"Las doctrinas cosmológicas de Balmes y las teorías físicas contemporáneas"*, el catedrático de Barcelona, Pedro Font Puig, intenta aproximar en varios puntos fundamentales el pensamiento de Balmes

con la física moderna, cuyas concepciones habría vislumbrado el filósofo de Vich.

Clemente Villegas trata de *"La filosofía moral de Balmes"*. Sitúa el pensamiento Balmesiano al respecto frente a los principales sistemas criticados por el mismo Balmes.

A través de diferentes textos y sobre todo de su obra "El Protestantismo comparado con el Catolicismo", Tomás Carreras y Artau va espigando los conceptos fundamentales que configuran la *"Filosofía de la historia en el pensamiento balmesiano"*.

*"Filosofía balmesiana y filosofía cervariense"* es un trabajo de erudición histórica del P. Miguel Batllori S. J., en que determina las relaciones de Balmes y el de esta escuela de Cervera.

A través de la despiadada y superficial crítica que Unamuno consagrara a Balmes en un artículo, con motivo del primer centenario de su nacimiento, el P. José Iturrioz S. J. en su estudio *"Balmes y Unamuno"* quiere desentrañar una oposición filosófica radical de ambos pensadores españoles: "Sentido común y paradoja son [...] exponentes los más significativos de la profunda y radical contraposición de dos hombres: Balmes y Unamuno" (pág. 312).

La obra se cierra con una *"Bibliografía Balmesiana"* de Miguel Florí S. J. y un índice onomástico de los autores citados.

El conjunto de estas monografías ofrece una seria exposición de las facetas principales de la filosofía del pensador de Vich. Todas ellas han sido llevadas a cabo por hombres conocedores —y en algunos casos, verdaderos especialistas— de la filosofía balmesiana, en un contacto con las fuentes originales del pensamiento del autor expuesto y con rigor y sobriedad científicas.

La obra ha sido organizada y dirigida expertamente por el P. Ramón Ceñal, alma oculta de tan importante empresa.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

# CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DE BARCELONA

**Del 3 al 10 de Octubre de 1948**

**CON MOTIVO DEL CENTENARIO DE LOS FILOSOFOS FRANCISCO SUAREZ Y JAIME BALMES**

Convencido de la honda significación de la Filosofía en la vida de los pueblos, el Instituto "Luis Vives" de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, tiene el honor de invitar a usted al Congreso Internacional de Filosofía, que se celebrará en Barcelona de los días 3 al 10 del mes de octubre de 1948, con ocasión del cuarto centenario del nacimiento de Francisco Suárez y del primer centenario de la muerte de Jaime Balmes.

El Congreso se desarrollará en sesiones plenarias y en reuniones particulares de las cuatro secciones correspondientes a los cuatro primeros apartados del sumario adjunto, esto es:

Sección I: El problema del conocimiento.
— II: Ciencia y Filosofía.
— III: Metafísica.
— IV: Filosofía social y jurídica.
— V: Suárez y Balmes en la historia de la Filosofía.

Constará el Congreso de conferencias en las sesiones plenarias y de ponencias, comunicaciones y discusiones restringidas en las reuniones de las secciones. El programa de las sesiones plenarias se anunciará oportunamente. En las reuniones de las secciones se discutirán las ponencias y se leerán las comunicaciones sobre las materias respectivas. Para la lectura de las comunicaciones se dispondrá de un tiempo máximo de quince minutos. Por tanto, las comunicaciones cuya lectura exceda de dicha medida de tiempo deberán ser resumidas. En el orden de lectura de las comunicaciones obtendrán la preferencia aquellas que más inmediata relación tengan con las ponencias objeto de la discusión. Los ponentes serán designados por el Comité ejecutivo. De sus nombres y de los temas de sus ponencias esperamos poder dar muy pronto información cumplida. Las comunicaciones aceptadas por

el Comité ejecutivo serán publicadas en las actas del Congreso. Su sesión de clausura tendrá lugar en Vich, ciudad natal de Balmes.

Los temas de la IV sección, sin perjuicio de que sean tratados en el Congreso, serán objeto de atención especial en los actos que en honor de Suárez preparan la Asociación Francisco de Vitoria y el Instituto "Francico de Vitoria", de Derecho Insternacional, en la ciudades de Granada y Coimbra (Portugal) a continuación del Congreso.

Los temas del apartado V del temario adjunto se distribuirán entre las cuatro secciones mencionadas, con arreglo a la materia de que traten.

El plazo de admisión de los trabajos escritos terminará el 15 de septiembre de 1948. Su texto deberá ir precedido de un resumen que será enviado antes del 31 de julio de 1948. De dicho resumen se remitirá con la debida antelación copia impresa a todos los congresistas.

Se podrá participar en el Congreso en una de las tres clases siguientes de miembros:

*De honor:* Para entidades colectivas y para individuos que así especialmente lo deseen. Tendrán derecho a participar en todas las actividades del Congreso y a recibir las actas del mismo; su cuota de inscripción es de 500 pesetas.

*Activos:* Serán considerados como tales todos los señores que envíen comunicaciones al Congreso, teniendo derecho a asistir a todos sus actos y recibir sus publicaciones. Su cuota es de 100 pesetas.

*Adheridos:* Sólo tendrán derecho de asistencia a las sesiones; su cuota es de 25 pesetas.

En orden a la organización del Congreso, le rogamos se sirva devolvernos la adjunta tarjeta de inscripción, una vez llenados los requisitos que en ella se indican, lo antes posible.

El importe de las cuotas deberá girarse al señor secretario del Congreso Internacional de Filosofía: Banco Hispano Americano, sucursal de Cuatro Caminos, Madrid, o al mismo Banco, en Barcelona.

Los residentes en el extranjero podrán también hacer efectivo el pago de su cuota de inscripción en el momento de su presentación en el Congreso.

Quedaríamos a usted muy agradecidos si tuviese a bien difundir lo más ampliamente posible, en el marco y ámbito de su influencia, la celebración y estructura de este Congreso.

Para más amplia información, dirigirse al Secretariado del Congreso Internacional de Filosofía: Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Serrano 123, Madrid (España), adonde deberán asimismo dirigirse los trabajos e inscripciones. Cabe también remitirlos a "Balmesiana", Durán y Bas 11, Barcelona.

Esperando sus gratas noticias, le saluda a usted atentamente el Comité ejecutivo:

*Presidente:* Juan Zaragüeta, *director del Instituto "Luis Vives" de Filosofía.*

*Vocales:* Juan Francisco Yela Utrilla, *vicedirector del Instituto "Luis Vives" de Filosofía;* Antonio Luna, *catedrático de la Universidad de Madrid;* Ramón Ceñal, *colaborador del Instituto "Luis Vives" de Filosofía;* Salvador Minguijón, *catedrático de la Universidad de Zaragoza;* Enrique Gómez Arboleya, *catedrático de la Universidad de Granada;* Tomás Carreras Artáu, *catedrático de la Universidad de Barcelona;* Pedro Font Puig, *catedrático de la Universidad de Barcelona;* Ramón Roquer, *catedrático del Instituto "Maragall", de Barcelona:* Joaquín Carreras Artáu, *catedrático del Instituto "Jaime Balmes", de Barcelona;* Clemente Villegas, *rector del Seminario de Vich;* Fernando María Palmés, *director de "Balmesiana", Barcelona;* José Vives, *secretario de "Balmesiana", Barcelona.*

*Secretario: Raimundo Panikker, colaborador del Instituto "Luis Vives" de Filosofía.*

## TEMARIO

### *Sección I. — El problema del conocimiento*

1) La vida humana y el pensamiento filosófico.
2) Unidad o pluralidad de verdades iniciales en el proceso del conocimiento.
3) Unidad o pluralidad de criterios en el conocimiento.
4) Lo ideal y lo real en el proceso cognoscitivo.
5) La intuición y la inferencia.
6) Pensamiento espontáneo y reflexivo.
7) Los factores vitales en el proceso cognoscitivo.
8) El saber y el hacer: sus problemas.
9) La moralidad: sus problemas y método propio, y su influencia en el conocimiento.
10) Confluencia y armonía de las facultades anímicas en la aprehensión de la verdad.

### *Sección II. — Ciencia y Filosofía*

1) El pensamiento matemático y la cantidad discreta y continua.
2) El tiempo, el espacio y su relación.
3) Lo finito, lo infinito y lo infinitesimal.
4) Lo físico y lo matemático: sus relaciones.

5) Necesidad y contingencia en lo matemático y en lo físico.

6) Substancialidad y causalidad en la coexistencia y sucesión de los fenómenos.

7) Lo físico, lo filosófico y lo psicológico: sus relaciones.

*Sección III. — Metafísica.*

1) Filosofía y Metafísica.
2) El objeto de la Metafísica.
3) El ser y su concepto.
4) El ser real y el ser ideal.
5) La triple transcendencia: objetiva, real y divina.

*Sección IV. — Filosofía social y jurídica.*

1) Fundamentación metafísica del bien como base del orden ético y jurídico.
2) Origen y estructura de la sociedad política.
3) Teoría de la ley.
4) La justicia y sus clases.
5) La ordenación al bien común.
6) El orden internacional.

*Sección V. — Suárez y Balmes en la historia de la Filosofía*

1) Antecedentes de la doctrina de Suárez y de Balmes.
2) Contenido de la filosofía de Suárez y Balmes.
3) Influencia de Suárez en el pensamiento filosófico.

*Ediciones de Lujo*

*Libros y Mapas antiguos*

*Artículos para Regalos*

*Revistas y Libros Extranjeros*

FLORIDA 750 — Buenos Aires

# LIBRERIA "EASO"

[CIENTIFICO - LITURGICO - LITERARIA]

## *IGNACIO ARRIETA*

**Wulf, Maurice.**—"Historia de la Filosofía Medieval", 2 vols. ..... $ 32.—
**Marías, Julián.** - "Historia de la Filosofía " 12.—
**Domínguez, Dionisio.**—"Hist. de la Filosofía", nueva ed. retocada y aument. " 22.50
**Spranger, Eduardo.**—"Psicología de la Edad Juvenil" ..... " 13.—
**Spranger, Eduardo.**—"Formas de vida", psicología y ética de la personalidad " 13.00
**Zubiri, Xavier.**—"Naturaleza, Historia, Dios" ..... " 25.—

**Zaragüeta, Juan.**—"El Lenguaje y la Filosofía" ..... " 25.50
**Zaragüeta, J.**—"El Concepto Católico de la Vida, seg. el Card. Mercier" .... " 12.50
**Vitoria, Francisco de.** — "Relecciones Teológicas", édic. compl. cuero ..... " 42.—
**Frobes, José.**—"Tratado de Psicología Empírica y Experimental", 2 vol. enc. " 90.—
**Barbado, P. M.**—"Introducción a la Psicología Experimental", enc. ..... " 22.50

Especialidad en obras de Filosofía, Humanística, Teología, Escriturística y afines. Pida todas las novedades de su interés a:

LIBRERIA "EASO" — Moreno 618 — U. T. 33 - 0491 — Buenos Aires

# EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

**ULTIMAS NOVEDADES**

EL NUEVO TESTAMENTO, por Mons. Dr. Juan Straubinger, Doctor Honoris Causa por la Universidad de Münster, Alemania. Versión directa del griego, con extraordinaria cantidad de notas, citas y lugares paralelos. Texto a dos columnas, impreso sobre papel offset acremado, encuadernado en cartulina telada y sobrecubierta, 400 páginas (15 x 23 cms.) ..... $ 20.—
EL AÑO LITURGICO, por Dom Pio Parsch. Cinco volúmenes..... „ 50.—
LOS GRADOS DEL SABER, por Jacques Maritain. Dos volúmenes „ 30.—
BREVE TEOLOGIA PARA LAICOS, por León von Rudloff, O. S. B. „ 8.—
HISTORIA DE LA FUNDACION Y EVOLUCION DE LA ORDEN DE FRAILES MENORES EN EL SIGLO XIII, por el P. Gratien de París, O. F. M. Cap. ..... „ 30.—

**APARECERAN PROXIMAMENTE**

EL SALVADOR Y SU AMOR POR NOSOTROS, por el P. Réginald Garrigou-Lagrange, O. P. ..... ——
GUIA MEDICA DE LAS VOCACIONES SACERDOTALES Y RELIGIOSAS, por los Doctores R. Biot y Pi Galimard. ..... ——

Solicite folletos y Catálogo General

Casilla de Correo 3134 — Santiago del Estero 907

T. A.: 26 - 5209 — BUENOS AIRES

# Editorial "MENSAJE DOMINICANO"

MISAL DIARIO (en latín y Castellano) para los fieles según el Rito de la Sagrada Orden de Predicadores:

PRECIOS: En cuerina, canto rojo $ 20.00
En Cuero, canto rojo ..... $ 30.00
En Cuero, canto dorado ..... $ 40.00

Otras publicaciones litúrgicas del mismo Rito:

Triduo antes de Pascua (Latín y Castellano) ..... $ 1.50
Oficio del Rosario (Contiene las Vísperas, Misas de la fiesta y votiva, cantoral y otras preces apropiadas (en prensa).
Ritual de la V. O. T. para seglares ..... $ 0.25

Diversos artículos:

Estampas del Rosario de 0.12 x 0.07 hasta 0.95 x 0.60.

Imágenes, medallas, distintivos, rosarios, placuetas, estatuas de Sto. Domingo y del Bto. Martín de Porres.

**PEDIDOS A: Defensa 422** **T. A. 33-1668 - Buenos Aires**

## OBRAS DEL Pbro. Dr.

# *Octavio Nicolás Derisi*

Profesor en las Universidades Nacionales de Buenos Aires y La Plata y en el Seminario Metropolitano Mayor "S. José" de La Plata.
Primer Premio Nacional de Filosofía

1 —**Filosofía Moderna y Filosofía Tomista.** (2a. edic.) I tomo ..... 7.—
II tomo ..... 8.—
2.—**Los Fundamentos metafísicos del Orden moral** ..... 8.—
(Segunda edición en preparación. Aparecerá corregida y notablemente aumentada, publicada por el Instituto "Luis Vives" de Filosofía de Madrid).
3.—**Lo eterno y lo temporal en el Arte** ..... 5.—
4.—**La doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Sto. Tomás** ..... 8.—
5.—**Concepto de la Filosofía cristiana.** (3º. millar) ..... 2.—
6.—**La Psicastenia** ..... 1.—
7.—**Ante una nueva Edad** ..... 1.—
8.—**Esbozo de una Epistemología tomista** (de reciente aparición) ..... 3.—
9.—**Grabmann-Derisi:** La doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino 6.—
10.—**La "Filosofía del Espíritu", de Benedetto Croce** .....

EN VENTA EN LAS BUENAS LIBRERIAS Y EN

## LIBRERIA DEL TEMPLE

**VIAMONTE 525** **BUENOS AIRES**

## EDITORIAL YERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

# LA RAZON Y LA FE

*(Fides quærens intellectum)*

*Célebres opúsculos de la filosofía medieval por San Anselmo de Canterbury. traducción introducción y notas de Roger P. Labrousse.*

*Contiene la primera expresión acabada de la prueba* **a priori** *de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de* Santo Tomás. Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. *Este volumen contiene también la objección de Gaunilo. contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.*

PRESENTACION CORRIENTE $ 5 - PRESENTACION ECONOMICA $ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los Talleres Gráficos

## DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

---

CERERIA

## LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA LITURGICA Y DE ESTEARINA

—— PARA IGLESIAS ——

**Piedras 515 — U. T. 34 - 1798**
**BUENOS AIRES**

---

## ORTODOXIA

**REVISTA DE LOS CURSOS DE CULTURA CATOLICA**

**Teología, Filosofía, Ensayos**

**Aparece tres veces por año con unas 150 páginas por número.**

Suscripción por año ..... $ 5.—
Número suelto ..... $ 2.—

LIBRERIA DEL TEMPLE
Viamonte 525 · Buenos Aires

---

**CAMISAS DE HOMBRE**

PATENTE 15444

SI USTED ES hombre práctico...

**Use Camisas con Mangas Graduables**

PATENTE 15.444

**Costoya y Cía.**

**Chacabuco 95**
**U.T. 34, Def. 0959**
**Buenos Aires**

---

## REVISTA BIBLICA

**DIRIGIDA POR**
**MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER.**

Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.

Revista única en su género, útil a los laicos que deseen conocer y apreciar la Sgda. Escritura, y a los Sacerdotes para la predicación y el estudio de la Biblia.

SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUIDIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.

**$ 5.— por año**

## Caja Popular de Ahorros de la Provincia de Buenos Aires

**Cuadro demostrativo de los distintos planos a que se ajustan sus Créditos Hipotecarios**

| PLAN | AMORTIZACIONES | DURACION | | | MONTO DEL PRESTAMO | CUOTA MENSUAL |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | AÑO | MES | DIA | Por cada peso de sueldo | Por cada mil pesos de préstamo |
| A | 2 °/₀ Anual | 25 | 2 | 16 | $ 42.80 | $ 5.83 |
| B | 3 °/₀ " | 19 | 8 | 26 | $ 37.50 | $ 6.66 |
| C | 4 °/₀ " | 16 | 3 | 25 | $ 33.33 | $ 7.50 |
| D | 7 °/₀ " | 10 | 10 | 5 | $ 25.00 | $ 10.00 |

# SEGUROS DE VIDA

# SEGUROS DE INCENDIO

# ANTICIPOS DE SUELDOS

APOYE LA EFECTIVA OBRA DE ASISTENCIA SOCIAL QUE REALIZA LA INSTITUCION ADQUIRIENDO SUS CERTIFICADOS DE DEPOSITO

# Pague bién y pague en término

## CAMPAÑA DE DIFUSION IMPOSITIVA

●

Como culminación de la campaña que para difundir nociones sobre las leyes y reglamentos impositivos dispuso realizar el Gobernador de la Provincia de Buenos Aires, coronel (r.) D. **DOMINGO A. MERCANTE**, el Gobierno de Buenos Aires se permite insistir una vez más en las recomendaciones que fundamentaron esta patriótica iniciativa

**Pague bién y pague en término en su propio beneficio y en el del Estado.**

PROVINCIA DE BUENOS AIRES
MINISTERIO DE HACIENDA, ECONOMIA Y PREVISION
DIRECCION GENERAL DE RENTAS

# PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA

**Secretario de Redacción: P. RAMON CEÑAL S. J.** — Apartado 6046. Madrid (6).

**Administración: EDICIONES FAX** — Zurbano 80 — Apartado 8001. Madrid.
Precios para España y América: 49 ps. — Precios para los demás países: 65 ps.

**Centros de suscripciones para América:** Editorial Poblet, Córdoba 844, Bs. Aires (para Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia y Chile).
La Prensa Católica, Pichincha 478, Quito (para el Ecuador).
Editorial Católica, Managua (para Nicaragua).
Edmundo de la Isla, Av. 27 Poniente, Querétaro (para México).

# SAPIENTIA

## REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA


DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION: *Seminario Mayor San José 24-65 y 66 - La Plata F.C.S REPUBLICA ARGENTINA*

REPRESENTANTE EN BUENOS AIRES: *Sr. Enrique M. Lagos Grupo de Editoriales Católicas Viamonte 525 - Buenos Aires*

PRECIO DE SUSCRIPCION: *Un año: . . 15 pesos*
*Número suelto: 5 pesos*


☆


*Esta revista no mantiene correspondencia sobre las colaboraciones no solicitadas ni devuelve los originales, no publica sino artículos enviados por sus propios autores.*

*Con las licencias necesarias*

*Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 224461*



DANTE OLIVA
13 - 760 - LA PLATA

*"La admirable y también muy admirada arquitectónica y sistemática de la ideología y de las grandes obras de Santo Tomás no es sólo una sistemática de la disposición exterior y de la clara división de materias, no es sólo resultado y función de división lógica, sino también una sistemática de desarrollo interior, a la vez que grandes pensamientos y puntos de vista metafísicos y teológicos en sus consecuencias, irradiaciones y relaciones, atraviesan como grandes leyes el edificio total del pensamiento, dominan y le prestan un gran estilo hecho de unidad. La disposición exterior es solamente la manifestación, el vestido de esta sistemática interior, que crece desde un desarrollo orgánico y desenvolvimiento de las grandes ideas centrales. En la Suma Teológica —la obra fundamental insuperable de la arquitectónica tomista— se nos presenta la orientación metafísica en íntima conexión y mutua compenetración con las grandes ideas de la Revelación sobrenatural. Las perspectivas del edificio intelectual filosófico-teológico de Sto. Tomás se nos manifiestan en toda su claridad y eficacia, cuando consideramos tan grandes pensamientos metafísicos fundamentales en sus ramificaciones y aplicaciones a través de todo el sistema, tal como lo han realizado con éxito los tomistas de ayer y de hoy. La metafísica de Sto. Tomás no es sólo una construcción conceptual, sino que está en relación vital con la realidad. Es una convicción fundamental de su filosofía que el espíritu humano puede sacar de la realidad dada el ser y los principios y relaciones del ser, primeramente por medio de la abstracción, después también por la intuición y por el pensar lógico, y puede aprehender una armonía de las leyes del ser con la estructura de nuestro espíritu, la "ratio" en sentido objetivo y subjetivo, que tiene su fundamento último en Dios, el fundamento primero del ser y del pensar. Los primeros principios del ser en su valor trascendental y cognoscitivo más allá de los límites de lo empírico son también a la vez los sillares inconmovibles, sobre los cuales nuestro pensamiento causal construye el puente del conocimiento de Dios. La doctrina metafísica de la analogía del ser, es decir, la doctrina en que se expresa el ser de Dios y de los grados de lo finito no en un sentido unívoco igual, ni tampoco en un sentido equívoco enteramente diverso e impropio, sino en un sentido análogo fundado en la relación del efecto finito con la causa infinita, demuestra el justo medio de nuestro conocimiento de Dios y del mundo entre el monismo, por una parte, y el agnosticismo y puro simbolismo, por otra. La doctrina metafísica del acto y la potencia, de la real distinción entre esencia y existencia en los seres finitos, permite destacar muy claramente en el sistema tomista la distinción esencial de Dios y del mundo, la trascendencia divina sobre el mundo, mientras, por el contrario, la penetración en la causalidad universal divina, que penetra hasta el más íntimo ser y obrar de las creaturas, ofrece una profunda concepción de la inmanencia de Dios en el mundo."*

(La Vida Espiritual de Santo Tomás de Aquino, de Martín Grabmann).

$ 3.- m/n